Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Avril 1937

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Vie spirituelle et Culture historique

Les deux notions, ou plutôt les deux états d'esprit qui répondent aux notions de vie spirituelle et de culture historique, peuvent paraître à plusieurs, de nos jours surtout, caractériser deux tendances non seulement diverses, mais opposées l'une à l'autre. N'y a-t-il pas comme une antinomie fondamentale entre « mystique » et « critique » ? L'historien, par exemple, pour pouvoir porter, sur les hommes et les idées, le jugement équitable et sensé que l'on attend de lui, doit se libérer de tout entraînement irraisonné du cœur, comme de toute adhésion intellectuelle inconditionnée; dans la mesure où il est, et veut être critique, il doit se dépouiller délibérément de tout mysticisme. Par ailleurs, il semble bien que l'un des droits les plus sacrés du mystique, celle de ses prérogatives à laquelle il tienne le plus, ce soit justement cette faculté qu'il possède, en tant que mystique, de se mouvoir sur un plan qu'aucune critique ne saurait atteindre; les certitudes qu'il possède lui paraissent supérieures à toute justification qu'on en pourrait tenter,

il ne peut les voir mettre en doute, ou simplement en discussion, pour en contrôler la valeur sans considérer cette tentative comme une profanation sacrilège.

Pour réelle que paraisse cette opposition, pour nombreux et topiques que soient les exemples que l'on pourrait alléguer à ce sujet, il semble néanmoins qu'un examen plus attentif du problème permettrait de déceler entre la culture historique et la vie spirituelle, envisagées sous leurs aspects les plus authentiques, une profonde et étroite parenté. L'antinomie existe moins entre la « mystique » et la « critique », considérées en elles-mêmes, qu'entre leurs formes excessives ou étroites, telles que la pusillanimité des uns et la fatuité des autres se plaît à les imaginer.

Il est indéniable, en effet, que la transformation de l'âme et de l'esprit humains, apportée au monde par le christianisme, a donné naissance, sinon à l'histoire, du moins à certains genres historiques que l'antiquité n'avait pas connus. Ce renouvellement s'est manifesté dans deux directions opposées : dans le sens de l'extension temporelle et spatiale, comme du côté de la profondeur psychologique. Le christianisme, de par sa nature même, ne peut se passer d'une histoire totale de l'humanité; il n'est pas une gnose spéculative, qui serait tombée toute faite d'un monde supérieur, d'un plérome, et dont la possession assurerait l'accès à quelques initiés; il se présente, au contraire, comme l'ensemble des conditions les plus concrètes qui règlent la vie de notre humanité : la création par un seul Dieu, le péché d'origine, dont la loi est inscrite dans nos membres, le Rédempteur qui a revêtu notre chair, souffert sous Ponce Pilate, et doit revenir juger tous les hommes à la fin des temps. Ces données élémentaires de l' « Histoire Sainte » constituent, en tant que faits, les éléments de la prédication chrétienne, les articles du *Credo*, et ces faits, d'extension universelle, loin de borner l'attention de l'historien

aux vicissitudes d'une cité, d'un clan ou d'une race, comme elle l'était dans l'antiquité, l'obligent nécessairement à embrasser du regard l'ensemble de son objet. Point d'homme qui ne soit né d'Adam et qui puisse être sauvé sans le Christ; point de civilisations ni d'empires qui n'apportent quelque chose à l'histoire de la révélation. Hors du christianisme, le problème de l'histoire universelle ne pouvait être posé dans toute son ampleur ni sur ses vraies bases, avec le christianisme sa solution devient d'emblée un idéal nécessaire et, peu à peu, une possibilité. Cette vérité se trouve aujourd'hui masquée, pour beaucoup d'esprits, du fait que les entreprises les plus actives sur le terrain de l'histoire, qu'il s'agisse de l'Orient ancien ou des origines chrétiennes, sont souvent animées par un sentiment déclaré d'hostilité à l'égard de la théologie chrétienne; il n'en reste pas moins que, sans le christianisme, de pareilles tentatives n'auraient même pas été envisagées, et que, dans la mesure où elles parviennent à des certitudes, elles rendent, bon gré mal gré, à la vérité un témoignage d'autant plus sûr qu'il est plus désintéressé. Que l'on songe au nombre et à l'ampleur des champs de fouilles ouverts depuis une quarantaine d'années en Syrie, en Palestine et en Égypte, ou que l'on considère la masse des écrits qui ont été consacrés, de près ou de loin, pendant le même laps de temps, à l'histoire de la révélation, et l'on conviendra que le christianisme reste, de nos jours, pour la curiosité des historiens, et un centre privilégié de perspective et le plus actif des stimulants; l'action qu'il exerce, de ce chef, s'étend bien au-delà des frontières confessionnelles, il réunit des esprits, venus de tous les points de l'horizon intellectuel, pour une commune recherche où l'âme humaine, dans la source de ses options premières, se trouve nécessairement engagée.

Cependant, ce n'est là que l'une des directions selon lesquelles s'est réalisé le progrès de l'histoire au sein du

monde chrétien. De même, en effet, que l'Évangile a fait éclater les cadres étroits dans lesquels se mouvaient la vie et la science antiques, il s'est également inséré, dans les consciences individuelles, à des profondeurs jusque-là insoupçonnées. L'histoire de chaque chrétien ne se limite pas à une succession de faits qui relèvent de la vie économique ou politique, elle s'écrit plus sûrement encore dans l'intime de lui-même, comme la série des démarches qu'il accomplit dans l'ordre du salut. Le baptême des adultes, par exemple, le plus habituellement pratiqué aux origines de l'Église, implique une conversion qui transforme l'histoire de l'âme; après l'avoir révélée en quelque sorte à elle-même, elle donne un sens à ses actes les plus secrets, leur conférant la valeur d'un mérite ou la malice d'une coulpe. Pour nos contemporains, baptisés dès le berceau, la réception des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie marque nécessairement les étapes d'un déroulement intérieur, elle fait pénétrer dans le champ de la conscience claire des événements que la pensée antique percevait à peine et n'exprimait pas : il leur donne ainsi la dignité d'une histoire. Mais il faut aller plus loin, car il est bien évident que dans la mesure où la vie chrétienne devient plus intense, dans la mesure où la vie spirituelle s'achemine vers ses formes les plus hautes, ce « temps » intérieur de l'âme, que la révélation chrétienne lui a rendu sensible, se colore pour elle de lueurs de plus en plus vives. Elle apprend à discerner différents états intérieurs qui lui paraissent infiniment plus distincts et variés qu'un paysage alpestre ou une vue de l'océan. Non seulement elle sait éviter le péché d'intention, ce que tout chrétien instruit doit faire, mais elle apprend la pratique du « discernement des esprits »; elle flaire de loin, par exemple, ce relent de douceur charnelle qui s'insinue, pour les corrompre, au sein des meilleures joies ; elle dépiste les menées toujours renaissantes de l'amour-propre qui essaie d'utiliser à son profit les œuvres les plus

apparemment désintéressées; elle s'oppose surtout à cet orgueil, principe et vestige de la faute originelle, qui sait trouver dans les faveurs de Dieu un moyen de s'opposer plus sûrement à ses volontés. Une souffrance intime, plus vive que toute autre douleur, ne contribue pas peu, à certains moments, à rendre plus aiguë la conscience du développement intérieur ; c'est un accablement devant d'inévitables tares personnelles ou sociales, une incertitude angoissée devant certains choix auxquels on ne peut se résoudre, un sentiment d'impuissance et de tristesse devant les retards apportés à l'œuvre de Dieu, devant l'échec, au moins apparent, des plus saintes intentions, devant la maladresse de l'âme à marcher à la lumière de l'amour. Ce n'est là, d'ailleurs, que l'aspect le plus extérieur des choses, celui qui s'efface, comme un mauvais rêve, lorsque certaines faveurs sont accordées, lorsque certaines visites, pour brèves qu'elles soient, viennent transformer l'âme d'une manière encore inconnue, puisqu'elles ne proviennent pas de l'âme, mais de son Créateur et Seigneur.

Cette histoire de l'âme n'est pas une chimère, puisque tant de témoignages, évidemment sincères, s'accordent à la décrire qui constituent un enrichissement indiscutable du patrimoine littéraire de l'humanité. Une nouvelle série de documents est mise à la disposition de l'historien et lui permet une étude qui, sans eux, lui serait impossible; la mystique fournit aux recherches de l'historien un objet nouveau, très spécial, certes, mais qu'on ne saurait négliger. L'action des saints sur le monde est trop profonde pour que l'esprit curieux de comprendre l'enchaînement des faits ne s'interroge sur leurs causes, sur les formes particulières que la grâce de Dieu a revêtues dans certaines âmes. Que serait Jeanne d'Arc sans ses « Voix » ? L'Ordre franciscain peut-il s'expliquer, comme fait historique, indépendamment de la personnalité spirituelle de son fondateur ?

Ce sont là des thèmes nouveaux, imposés par l'exis-

tence de la vie mystique et qu'un historien consciencieux ne peut omettre de considérer, mais il est surtout significatif de faire remarquer ici à quels points les documents afférents à la vie spirituelle se présentent à nous sous les espèces mêmes de l'histoire. On a beaucoup raillé, et c'était facile, cette tendance si fortement marquée chez les auteurs spirituels à se mettre eux-mêmes en scène, comme s'ils cédaient à un besoin quasi morbide d'introspection, comme s'ils étaient atteints de je ne sais quelle fièvre romantique d'exaltation du moi. En fait, rien n'est plus étranger à leurs intentions, ce dont ils nous parlent, ce dont ils veulent nous parler, ce n'est pas d'eux-mêmes, sujets humbles et soumis d'initiatives qui les dépassent, c'est l'Autre, l'Aimé, qui fait l'objet de leur attention et de leur discours, c'est de lui qu'ils nous entretiennent, c'est vers lui qu'ils veulent que se portent, avec les leurs, nos adorations et nos actions de grâces. Mais ils ne peuvent cacher — et comment le pourraient-ils ? — que c'est en eux que s'est produite la rencontre ineffable, que leur vie d'homme a été exaltée par la visite divine, que leur cœur a été choisi par Dieu pour lui communiquer ses faveurs. S'ils voulaient s'abstraire des circonstances de leur aventure personnelle, que pourraient-ils faire connaître de leur message ? Ils seraient réduits à balbutier quelques mots indéchiffrables pour nous. Au contraire, leur humble récit nous permet de reconnaître chez eux quelque chose de nous-mêmes et de discerner dans l'étoffe de notre commune humanité, comme ils l'ont fait les premiers, l'intervention directe et triomphante d'une force qui n'est pas de l'homme. Plus encore qu'à une nécessité d'expression, le récit des spirituels satisfait, devant leur propre conscience, aux exigences critiques d'un esprit qui veut s'assurer du caractère authentique de l'expérience qu'il subit. Le mystique, et c'est justement ce qui le fait tel, n'est pas le maître de son discours, comme le philosophe ou le poète, il ne mène pas le jeu à son gré comme

le dramaturge, les faits qu'il décrit lui sont imposés, dans leur aspect et leur succession, par la présence sans cesse plus envahissante d'un Autre; ils sont insérés dans la trame de sa vie par cet Autre, dont le visage demeure caché et ne se discerne que peu à peu grâce à l'enchaînement secret des touches profondes, grâce aux traces salutaires qu'elles ont laissées. Certes, au moment même de l'expérience mystique, il est impossible de douter de sa réalité même comme expérience, mais l'auteur, le sens, les résonances possibles de l'expérience restent cachés; l'âme, ébranlée dans son fond, demeure muette d'admiration en face du mystère entrevu, sans songer à une analyse ou à un jugement. Le recul du temps est nécessaire à une vue plus complète et mieux assurée de la nature des choses, il y faut une confrontation du présent avec le passé, la saisie d'une certaine permanence du passé dans le présent. Sur un plan tout spécial, ce sont des exigences d'historien et de critique qui se font jour; l'âme, qui veut éviter l'illusion, doit attendre, partagée entre la crainte et l'espoir, jusqu'à ce qu'elle sache distinguer à coup sûr le nuage ou l'éclair passagers, dont quelques moments suffisent à dissiper l'ombre ou le reflet, du Rocher intérieur, d'où lui vient l'eau vive, et qui, dans sa marche, l'accompagne immobile, puisqu'il est l'Éternel.

*
* *

Les considérations qui précèdent ont essayé de montrer comment la vie spirituelle se révèle à elle-même sous la forme d'une histoire immanente de l'âme, et l'examen de cette donnée purement formelle conduit assez naturellement l'esprit vers l'affirmation d'une sorte de parenté d'objet entre l'expérience spirituelle et l'étude de l'histoire. On pourrait songer à signaler la tendance à l'individuel et au concret, la dépendance absolue à l'égard des faits qui caractérisent l'un et l'autre mode de connaissance, mais ce seraient là des observa-

tions trop générales, le vrai problème surgit lorsque viennent en contact et la vie spirituelle chrétienne et l'histoire spirituelle du christianisme. En d'autres termes, quelle serait la valeur d'une étude technique de l'histoire chrétienne pour le développement spirituel du chrétien ? Le domaine où se situe ce genre de recherches est encombré de beaucoup de broussailles, et les conséquences de la crise moderniste pèsent encore lourdement sur l'esprit qui veut s'y exercer. Cependant, quel appoint constituerait, pour la foi chrétienne, le seul espoir d'une solution favorable ? Comment résister au désir de marquer d'un signe positif, au bénéfice de la spiritualité, le résultat de tant d'études dont la poursuite semble donner occasion à un malaise, alors qu'elle devrait constituer un effort en vue d'une édification ?

Le problème fondamental peut être amorcé, de façon précise, à propos des textes majeurs du christianisme : écrits scripturaires et patristiques, formules liturgiques et canoniques. Sur ce point, la rencontre, au moins matérielle, est parfaite entre le « mystique » et le « critique »; l'un et l'autre visent à acquérir l'intelligence des mêmes énoncés. L'Écriture a toujours été, depuis les origines, la nourriture privilégiée de la piété chrétienne, et la dévotion la plus saine se coule, avec un bonheur sans cesse renouvelé, dans les formes anciennes et magnifiquement simples de la liturgie. On ne saurait concevoir, dans l'Église, une vie intérieure un peu développée qui irait chercher ailleurs ses appuis et qui ne procurerait pas, avec une meilleure pénétration des textes sacrés, un goût très vif de la louange divine célébrée selon les rites vénérables que nous a légués la tradition. Or voici que par une conjoncture que l'on voudrait croire providentielle, ces mêmes textes qui ont toujours servi de forme, d'expression, de soutien à la piété, les mêmes exactement, ceux que les théologiens délaissent depuis trop longtemps, sont devenus l'objet de prédilection des recherches les plus techniques et les plus précises des

historiens. On peut même préciser davantage les termes du problème et affirmer que celui dont la présence et l'action secrètes fait l'objet exclusif de l'attention mystique, le Christ Seigneur et Sauveur est devenu le centre d'innombrables études historiques tout entières consacrées à scruter le mystère de sa personne et les moindres détails de sa vie.

Évidemment, autre est le point de vue du « mystique », autre celui du « critique ». Le premier désire une rencontre intime et vivante, une expérience qui lui permettra de placer sa vie sous l'influence immédiate de celui dont il la tient ; l'historien, au contraire, borne son ambition à connaître, à retrouver l'enchaînement des faits, à comprendre une genèse, à expliquer les étapes d'une évolution. Deux attitudes diverses, par conséquent, bien éloignées de se recouvrir exactement l'une l'autre, mais qui, cependant, se flattent l'une et l'autre de saisir le fait chrétien comme fait, dans son aspect original et individuel, indépendamment des opinions toutes faites, des préjugés scolaires et, jusqu'à un certain point, des « orthodoxies ». A la source de la vie mystique, comme à la source de l'effort critique, on trouve ce désir commun d'un contact personnel avec une réalité concrète, telle qu'elle se révèle directement à l'âme, ou telle que l'on peut l'entrevoir à travers les sources documentaires qui nous conservent sa trace. Si les méthodes employées diffèrent, ce qui est manifeste, le goût des évidences constatées, la pratique du contrôle personnel, la soumission à l'égard du fait, sont autant de traits qui caractérisent à la fois le spirituel et l'historien et les placent dans une situation analogue en face des conformismes confessionnels. Il est clair, en effet, que la seule soumission au canon de la foi, la seule obéissance aux règles communes de la morale et du droit ne peuvent suffire à créer l'état mystique ; elles sont prérequises, certes, à titre de conditions nécessaires, mais, par elles-mêmes, elles ne suffisent pas; il faut

y ajouter certaines dispositions profondes de l'âme et une élection efficace de la part de Dieu. Sans doute, il serait faux de croire que le spirituel soit à placer comme au-dessus ou en marge de la foi et de la morale communes, il leur est soumis comme tout fidèle et même plus que quiconque ; cependant, ce qui reste chez d'autres l'objet d'un enseignement acquis par ouï-dire, l'idéal lointain d'une fin dernière à laquelle on tend, certes, mais à travers toute une série d'intermédiaires, devient, pour le mystique, une réalité immédiatement sentie et perçue, l'âme consciente de son âme, la vie continue de sa propre vie. Ce qui est vrai du mystique ne l'est-il pas aussi, de quelque manière, de l'historien ? Ne possède-t-il pas, lui aussi, grâce au contact des documents anciens, une lumière plus vive sur le sens et la genèse de l'enseignement doctrinal communément donné et transmis autour de lui ?

C'est ici le nœud du problème, et peut-être l'exemple allégué de la vie spirituelle peut-il éclairer la solution qu'il convient d'en donner. De même, en effet, qu'il serait intolérable de voir, dans l'Église, telle âme dévote s'arroger les prérogatives officielles dévolues à la hiérarchie, il serait tout aussi inconvenant, pour l'historien qui n'en a pas reçu mandat, de vouloir s'ériger en juge de la doctrine et interpréter à son gré les articles du *Credo*. Cette attitude, qui fut celle du modernisme, a été justement condamnée par l'Église; étant seule chargée par Dieu de conserver et d'expliquer le dépôt de la foi, elle ne peut, sans trahir le premier de ses devoirs, soumettre son enseignement aux conclusions souvent incertaines et toujours revisables de la science historique. Notre foi ne dépend pas des résultats d'une enquête rationnelle, elle repose sur la parole de Dieu telle que l'Église nous la propose; abandonner sur un seul point défini cette norme suprême, ce serait renoncer, du même coup, à la foi.

Cependant, pour assurée que soit cette affirmation des

droits exclusifs du Magistère ecclésiastique, elle ne va pas sans une contre-partie dont l'historien est appelé à bénéficier comme le mystique. En effet, si le « jardin fermé » de l'Époux est entouré de robustes barrières disciplinaires et doctrinales, lentement élevées au cours des âges, celles-ci n'ont d'autre objet que préserver le troupeau des séductions de l'erreur et de l'attrait du fruit défendu; à l'intérieur de ces sages limites, toute ascension du cœur vers Dieu, tout développement sincère de l'esprit demeurent indéfiniment possibles, bien plus, ils sont, grâce à elles, authentiquement favorisés et garantis. Cette liberté des enfants de Dieu, dont jouit le mystique au sein de l'Église, méditant l'Écriture et chantant les Psaumes, ne saurait être refusée à l'historien chrétien; il peut, lui aussi, appliquer son esprit à l'étude des textes sacrés et des monuments vénérables du passé. Comme la foi, la raison est un don de Dieu, un reflet créé de l'intelligence divine. Quel meilleur emploi lui donner que de l'occuper à l'analyse des paroles de l'ancien message, qui ont apporté la foi au monde et qui demeurent divinement aptes à assurer sa conservation et son épanouissement dans les âmes ? Scruter, selon les méthodes techniques de l'histoire, ces textes vénérables entre tous, les éclairer grâce aux ressources précises de la critique, dégager le sens qu'ils possédaient pour nos Pères dans la foi, une plus belle tâche peut-elle solliciter l'activité du croyant ? Il semble que cette étude doive réaliser, sur le plan acquis du savoir humain, un enrichissement parallèle à celui dont bénéficie le mystique grâce aux dons que Dieu lui infuse. Si les moyens mis en œuvre sont ici et là différents, ils ne semblent pas plus opposés les uns aux autres que la grâce ne l'est à la nature qu'elle redresse et parfait ; bien plus, ils jalonnent deux routes parallèles que suivent notre esprit et notre cœur pour atteindre le christianisme dans ce qui lui est essentiel comme fait permanent de l'histoire intérieure de l'âme et de l'histoire sociale de l'humanité.

Peut-être même faut-il pousser plus loin cette conclusion et assurer que l'un quelconque des deux ordres de progrès envisagé est appelé à prêter à l'autre un fraternel appui. Sans doute, le Saint-Esprit, dont les voies et les pensées ne sont pas les nôtres, pourra toujours suppléer, dans une âme, aux déficiences et aux lacunes de la culture humaine; cependant, ne serait-ce pas tenter Dieu, de la part de ceux que leur intelligence et leur situation rend capables d'étudier par eux-mêmes les monuments du passé chrétien, que de prétendre s'en pouvoir passer pour s'enfoncer plus à l'aise dans les voies de la mystique ? Par ailleurs, il n'est que trop certain qu'un sens très vif des réalités spirituelles est nécessaire à celui qui entreprend l'étude, même la plus technique, des documents de la révélation. Sans le fil conducteur d'une foi fortement vécue et goûtée, sans l'instinct d'un cœur qui sait rester souple aux inspirations de l'Esprit, le chercheur risque de perdre pied dans le flux et le reflux alterné des opinions humaines; s'il ne connaît pas d'expérience le but mystérieux vers lequel il se dirige, comment pourra-t-il éviter les risques de la route et poursuivre sa marche sans défaillance et sans erreurs ? L'intelligence de l'homme déchu est une faible chose, plus haut est son objet et plus grave est le péril auquel elle s'expose à le vouloir atteindre par ses seules forces; l'amour est le moteur nécessaire de son vrai progrès, l'amour de Dieu est nécessaire à la connaissance des choses de Dieu.

Le christianisme a donné un essor particulier à l'étude des disciplines qui relèvent de l'histoire, il a fourni, en même temps, à ces recherches un objet privilégié d'investigations : le fait chrétien lui-même, tant dans son développement extérieur que dans la transformation intime qu'il opère dans les âmes; il paraît donc équitable que, par un juste retour, la culture historique soit appelée à contribuer efficacement au progrès de la vie

spirituelle à l'intérieur du christianisme. Cette conclusion pourra peut-être paraître à plusieurs pécher par excès d'optimisme puisque la plus grande part du développement moderne des sciences historiques s'est produite en dehors de l'Église, souvent contre elle, et lui demeure étrangère; l'affirmation qui en est faite constitue, en tout cas, un acte de foi, soutenu par l'espérance de voir l'immense labeur accompli par la critique, concourir, lui aussi, comme toute chose, au bien de ceux qui aiment Dieu. L'opposition, si vive de nos jours, entre « mystique » et « critique » se résolvant dans une lumière supérieure, au bénéfice de la foi, attirerait puissamment les âmes vers la source de cette lumière, Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Rome, Sainte-Sabine.

H.-D. Simonin.

De la multiplication miraculeuse des biens

(*Suite et fin*)

Sainte Marie-Madeleine Postel. — La maison des Sœurs de la Miséricorde, à Saint-Sauveur-le-Vicomte (Manche), fondée par sainte Marie-Madeleine Postel, fut favorisée en 1870-71 de multiplications diverses, qui ont fait l'objet de dépositions par les témoins oculaires au procès apostolique de la cause de béatification de la Mère Marie-Madeleine (1). Je transcris, ci-après, la déposition de Sœur Louise :

En 1870-71, nous avons obtenu, par notre bonne Mère fondatrice, beaucoup de multiplications, tous les jours pendant plus de six mois, et j'ai tout vu, car mon obédience principale était le soin de la laiterie; mais j'avais de plus à aller fréquemment dans les différentes obédiences des choses matérielles.

C'était dans le temps de la malheureuse guerre, où la Prusse nous a battus.

Les multiplications ont commencé au mois de septembre, à l'arrivée des premiers soldats que notre maison devait recevoir, et se sont continuées tous les jours pour ne se terminer que vers la fin de mars, je veux dire après Pâques de l'année 1871, après le départ des derniers soldats. Nous avions encore des soldats à Pâques 1871.

Il passait très fréquemment des soldats à Saint-Sauveur, et on nous en envoyait à loger plusieurs centaines. Il

(1) Je suis très reconnaissant aux Sœurs de la Miséricorde qui ont pris la peine de me copier les dépositions qui m'intéressaient.

en venait beaucoup d'autres qui n'étaient pas envoyés, parce qu'ils savaient qu'ils seraient bien reçus et bien traités. C'était tous les jours un mouvement continuel de soldats, de jour et de nuit. Pendant tout ce temps, il y avait des campements tout autour de Saint-Sauveur, comme à Besneville, à la Sangsurière. L'hiver était très dur cette année-là. Un grand nombre de soldats partaient chaque soir de leurs campements après l'appel des chefs et venaient coucher à l'Abbaye, où nous leur donnions la paille prête dans tous les appartements possibles. Les soldats partaient chaque matin pour pouvoir répondre à l'appel.

Nous leur donnions chaque soir de la soupe, du pain et du cidre tant qu'ils en voulaient. Le cidre était bon. Ils étaient contents. Ils souffraient tant, ces pauvres malheureux !

Nous leur donnions aussi de la viande : du bœuf, du lard ordinairement en ragoût avec des pommes de terre. Nous ne pouvions pas faire mieux. C'était chaud, et ils étaient bien contents. Nous leur donnions aussi de temps en temps du beurre, peut-être bien deux fois en moyenne par semaine.

Avant de partir le matin, pour leur campement, nous leur servions un plat comme celui de la veille. Tout le monde savait que cet accueil était fait aux soldats. Un homme ayant autorité civile — je ne peux le désigner autrement — dit un jour à M. Lerenard [l'aumônier de l'abbaye] et à notre Sœur Adèle, qui sont morts : « Puisque vous aimez tant les soldats, on vous en enverra encore davantage. » Sœur Adèle répondit : « Tout ce que vous voudrez ; nous voudrions avoir de la place pour en loger un mille. Ce serait un mille de moins à souffrir. »

La générosité des bonnes Sœurs parut imprévoyante à leur aumônier. Celui-ci dit aux soldats du campement de Besneville de ne pas revenir. Les Sœurs l'apprirent et en furent désolées :

Sœur Séraphine, cuisinière, alla trouver notre Supérieure, la Mère Placide, et lui raconta la chose, et dit dans cette circonstance : « Ce n'est pas notre bien que nous donnons, c'est celui du bon Dieu. » Mère Placide répon-

dit qu'il fallait prier la bonne Mère et que les bons anges de ces pauvres malheureux les ramèneraient. Le soir, il en revint plus que d'usage, et nous fûmes bien contentes en les voyant paraître. Ils ont toujours continué.

Nous avons eu, en plus, pendant quatre ou cinq mois, deux ambulances; l'une était placée dans les bâtiments qui se trouvent à l'entrée de l'abbaye, et l'autre dans le pensionnat, car les élèves avaient été licenciées. L'absence des élèves a été au moins compensée par les sœurs des postes que la guerre avait fait rentrer à l'abbaye, et le nombre de ces sœurs a été plus grand que celui des élèves.

Le nombre des soldats compris dans les ambulances a été chaque jour de cent cinquante pour le moins. Il en est mort presque tous les jours. Les malades avaient avec eux une dizaine d'infirmiers pour chaque ambulance. Parmi les soldats compris dans les ambulances, il y en avait au moins une trentaine auxquels leur état n'enlevait pas l'appétit. C'était, par conséquent, de ce côté une cinquantaine de bouches à nourrir. Comme viande, nous donnions à ceux-là, je veux dire aux malades, du veau et du mouton rôti.

Les articles disent que nous avons donné le souper et le déjeuner chaque jour pendant 6 mois à plus de 150 soldats; que nous avons soigné de 100 à 150 malades pendant 4 mois; et nourri, pendant 4 mois, également plus de 14 infirmiers, et qu'enfin nous avons eu plus de 70 sœurs revenues des postes. S'il y a exagération, c'est en moins, et non pas en plus, mais il vaut mieux que nous disions moins que plus.

Vous voyez que l'augmentation du nombre des personnes a été extrêmement considérable, puisque cela dépasse de beaucoup deux cents, en mettant le tout au plus bas. L'augmentation des dépenses aurait dû être en rapport, et, par conséquent, s'élever au moins presque au triple des dépenses ordinaires, car les soldats étaient si malheureux, et nous, nous travaillions tant!

Eh bien! il n'y a pas eu plus de dépense du tout.

Les sœurs boulangères, Sœurs Hortense, Sœur Crépin Sœur Théotiste et une autre m'ont dit bien des fois qu'elles n'ont pas fait une seule fournée de pain de plus que l'usage, et nous le voyions bien nous-mêmes.

Chaque fournée était ce qu'elle était d'usage, ni plus ni moins. Nos sœurs ont toujours eu l'habitude d'emplir le four à chaque fois et, par conséquent, elles ne pouvaient pas mettre plus de pain dans chaque fournée pendant la guerre qu'elles n'en mettaient auparavant.

Avant la guerre, elles faisaient chaque semaine trois ou quatre fournées. Pendant la guerre, elles ont fait exactement chaque semaine le même nombre de fournées, ni plus ni moins. J'en suis sûre.

Pour le lard, cela a été la même chose, mais, présentement, je ne me rappelle pas les détails.

La multiplication sur le cidre a été aussi remarquable, car nous avons eu cette année-là seulement deux tonneaux de cidre de plus qu'à l'ordinaire. Chaque tonneau contenait environ dix hectolitres. C'est peu de chose en plus, comme vous voyez ; mais on ne les a pas dépensés, et, de plus, il en est encore resté, à la fin de l'année, une plus grande quantité de cidre qu'il n'en restait d'usage.

Notre provision de pommes de terre a été, comme d'usage, d'une centaine de boisseaux environ. Notre communauté s'en est servie, pour son compte, plus que les années précédentes, car, en cet hiver-là, il y avait moins d'autres légumes qu'à l'ordinaire. De plus, nous en donnions chaque jour, d'une manière ou d'une autre, aux soldats. A la fin, il nous en est resté une quarantaine de boisseaux. Jamais il ne nous en était resté autant. Nous prenions au tas, il ne diminuait pas d'une manière sensible. Et la Sœur Marcelline, l'une de celles qui pelaient les pommes de terre et qui les pelaient à longueur de journée, nous a dit bien des fois : « Pelons, mes Sœurs, pelons; plus on en prend, plus il y en a. » J'en suis bien sûre, puisque je l'ai vu. Les temps étaient bien mauvais, mais nous avions du plaisir quand même en voyant tout cela.

Pour le lait, dont j'avais la charge spéciale, la multiplication a été aussi belle. Nous avions le même nombre de vaches, ni plus ni moins que les années précédentes, c'est-à-dire de douze à quinze. Pendant la guerre, elles ont chaque jour donné moins de lait que les années précédentes, parce que l'hiver a été d'une rigueur exceptionnelle. J'avais donc moins chaque jour, et chaque jour je donnais beaucoup plus. Je donnais en plus chaque jour quatre ou

cinq litres pour l'hospice de Saint-Sauveur-le-Vicomte, plusieurs litres pour les deux ambulances, une forte quantité pour notre propre infirmerie, et, enfin, j'ai fait chaque semaine trois ou quatre livres de beurre et je n'en faisais pas les années précédentes.

La multiplication a donc été, pour le moins, de dix-huit à vingt litres chaque jour. Je dis « pour le moins ». Je prenais du lait; j'avais beau donner, cela ne diminuait pas plus qu'à l'ordinaire.

Il y a eu également des multiplications dans le porte-monnaie de notre bonne Mère Supérieure, Sœur Placide; mais je ne me rappelle pas de détails (1).

Je me rappelle un autre fait. Il nous est arrivé, un matin, de soixante à quatre-vingts soldats qui étaient du Havre. On les a conduits au réfectoire et on leur a donné à déjeuner. J'ai vu la Sœur Marcelline et la Sœur Saint-Crépin leur porter des paniers de morceaux de pain qui avait été coupé à la cuisine. Les soldats se sont bien rassasiés en mangeant de ce pain. A leur sortie du réfectoire, les Sœurs Marcelline et Crépin ont ramassé les morceaux de ce même pain qui restaient. Les paniers étaient plus pleins que quand on les avait portés, et, bien entendu, c'était le même nombre de paniers. M. l'abbé Lerenard se trouva sur le passage, et Sœur Marcelline lui dit : « Ah ! M. l'abbé, voilà un grand miracle. — Qu'est-ce qu'il y a donc ? » répondit M. l'abbé. Sœur Marcelline dit ce qui s'était passé. M. Lerenard reprit : « Mais, ma pauvre fille, c'est comme cela tous les jours, est-ce que vous ne le voyez pas ? »

Je suis sûre de ce fait. J'étais présente.

Et le témoin poursuit, en expliquant que cette succession de miracles était due certainement à l'intercession de la Mère Madeleine Postel :

Nous avons obtenu tout cela par la protection de notre bonne Mère Fondatrice et par sa protection toute seule. Chaque jour, ou plutôt à chaque heure du jour, nous l'invoquions d'un bout à l'autre de la maison. C'est connu

(1) Voir, plus loin, la déposition de Sœur Marie-Marguerite.

de tout le monde et je l'ai vu moi-même. Chacune l'invoquait à sa façon, et sans cesse j'entendais dire à nos Sœurs : « Je prie la bonne Mère Fondatrice. » Notre Mère Placide disait sans cesse : « Prions notre Mère Fondatrice. C'est elle qui nous vaut tout cela. »

Pour moi, c'est à chaque heure que je la remerciais et que je l'appelais à notre secours. Je lui disais : « Je vous remercie bien, ma bonne Mère; mais continuez, nous ne sommes pas quittes (1). »

Voici, maintenant, le miracle de la multiplication d'argent auquel Sœur Louise, dans la déposition qui précède, faisait allusion, sans pouvoir toutefois se rappeler aucun détail. Des précisions nous sont apportées de première main par Sœur Marie-Marguerite :

Vers la fin de 1870, ou le commencement de 1871, notre Mère Placide, qui était toujours souffrante, me remit son porte-monnaie. Il contenait, je l'ai bien vu, en petites pièces blanches, 10 ou 15 francs, tout au plus. Elle y mit en même temps une médaille de notre bonne Mère fondatrice. J'ai toujours gardé le porte-monnaie dans l'armoire de mon petit cabinet, et ce cabinet était adjacent à celui de Mère Placide. Le porte-monnaie n'a pas été ouvert une seule fois en dehors de ma présence. C'est à cette époque que les soldats convalescents commencèrent à rentrer dans leurs familles. Notre Mère Placide voulait les voir et leur dire quelques bonnes paroles avant le départ. Ils montaient dans le corridor, et Mère Placide me demandait le porte-monnaie. Elle ne voulait pas les laisser retourner chez eux sans argent. Elle leur donnait plus ou moins, selon la distance : 10, 20, 30, 50 francs. Elle refermait le porte-monnaie et me le rendait. Elle a donné ainsi de 1500 à 2000 francs, et cette somme a été tirée, je le répète, d'un porte-monnaie où il n'avait été mis que 10 ou 15 francs au début; dans lequel il n'a pas été placé un sou pendant la durée des distributions. J'en suis bien certaine, puisque j'ai toujours gardé le porte-monnaie dans une armoire dont la clef n'a pas quitté ma poche,

(1) Proc. ap., inch., Sessio LXXXVII.

puisque le porte-monnaie n'a pas été ouvert une seule fois en dehors de ma présence, puisque la Sœur Placide ne possédait pas un sou par ailleurs; puisque, en eût-elle possédé, il lui eût été impossible de rien introduire à mon insu dans le porte-monnaie.

Mais le porte-monnaie contenait la médaille de notre bonne Mère Fondatrice, et c'est ce qui explique tout. Du reste, la Supérieure de la Maison est toujours cette bonne Mère Fondatrice, et la Sœur Placide ne se regardait que comme son instrument (1).

*
* *

Don Bosco. — Le Père des Salésiens est connu pour ses miracles de multiplication. J'en emprunterai le récit textuel au livre du R. P. A. Auffray (2), dont les faits sont basés sur les dépositions au Procès et sur des enquêtes personnelles :

Que dire maintenant de trois faits miraculeux que nous allons citer, sinon que, par leur objet et leur couleur, ils nous reportent à quelques siècles en arrière, au temps de la Légende Dorée ? (3) A leur lecture, plus d'un rationaliste sourira : pourtant, chacun d'eux a eu ses témoins qui, sous la foi du serment, ont confirmé la véracité de ces faits étranges.

Un « nouveau » de l'Oratoire de Turin, après un mois de vie commune, écrivait à sa mère qu'il ne pourrait jamais s'y faire. Conclusion : venez me chercher.

La maman arrive, et l'on dispose tout pour le départ. Le matin du jour fixé, l'enfant veut se confesser une dernière fois à Don Bosco; mais les pénitents étaient nombreux, et le tour de notre petit homme n'arriva qu'à la fin de la messe. C'était précisément l'heure du déjeuner. Le petit Dalmazzo — c'était le nom de l'enfant — allait

(1) Proc. ap. inch., Sessio LXII.

(2) *Le Bienheureux Don Bosco* (*1815-1888*), Lyon, E. Vitte, 1929. Les extraits qui suivent viennent des pages 288-291.

(3) Formule que la lecture de tout ce qui précède suffit à démentir.

commencer sa confession, quand un de ses camarades, attaché au service des subsistances, s'approche de Don Bosco et lui souffle à l'oreille : « Il n'y a pas de pain pour le déjeuner. » — « Impossible ! Cherchez bien. Demandez à un tel que cela regarde; il doit être par ici. »

Un instant se passe. Le messager revient bredouille : « Don Bosco, nous avons fouillé dans tous les coins; nous n'avons trouvé que quelques *pagnotes* (1). »

Don Bosco paraît étonné.

« Alors, courez dire au boulanger qu'il apporte ce qu'il faut.

— Le boulanger ? C'est inutile. On lui doit douze mille francs; il refuse de donner un seul morceau de pain avant d'être payé.

— Bien, bien. Dans ce cas, mettez dans la corbeille ce que vous avez pu réunir; le reste, le bon Dieu l'enverra. Je viens à l'instant faire moi-même la distribution. »

Le petit Dalmazzo, qui n'avait pas perdu un mot de ce dialogue, fut surtout frappé des dernières paroles de Don Bosco, et, quand il le vit se lever, il le suivit avec une curiosité bien naturelle, et d'autant plus vive que, les jours précédents, on avait beaucoup parlé de faits merveilleux survenus à l'Oratoire et auxquels Don Bosco n'aurait pas été étranger.

L'enfant se plaça donc derrière Don Bosco et compta avec soin les *pagnotes* contenues dans la corbeille. Il y en avait quinze.

Or les convives étaient trois cents. L'enfant surveilla la distribution avec attention et avec une sorte d'effroi : les pagnotes ne diminuaient pas. Quand tout le monde fut servi, il en restait autant dans le panier.

Le petit Dalmazzo avait changé d'avis : il annonça à sa mère qu'il restait à l'Oratoire. Il devint prêtre, fut le premier curé de la paroisse salésienne du Sacré-Cœur de Rome et mourut Supérieur du Grand Séminaire de Catanzaro.

Un autre miracle fameux et plus surprenant, la multi-

(1) Petit pain formant la ration d'un goûter.

plication des noisettes, a été raconté également par un témoin oculaire, le P. Saluzzo :

Sur les dernières années de sa vie, le Bienheureux avait coutume de réunir chaque semaine les élèves du dernier cours d'humanités pour leur faire une petite conférence spirituelle. Ce jour-là, 1er janvier 1886, ces enfants, à l'issue de la causerie, offrirent à Don Bosco leurs hommages et leurs vœux. Ils pouvaient être environ trente-cinq, nous a raconté un des derniers survivants de la scène, leur surveillant, le P. Saluzzo. Don Bosco, après les avoir écoutés et remerciés, ajouta : « Mes enfants, je voudrais bien pouvoir vous donner quelque chose. » Ce disant, le bon Père cherchait autour de lui, lorsqu'il avisa, sur sa table un petit sac de papier qui contenait des noisettes.

Il se mit immédiatement à y puiser à pleines mains et il en donna une grande poignée à l'étudiant placé près de lui.

Les autres se mirent à sourire; il était évident que s'il procédait avec une pareille largesse, il ne pourrait y avoir de noisettes que pour trois ou quatre d'entre eux. Mais, à leur grande surprise, la distribution continua, et tous en reçurent autant que pouvaient en contenir leurs deux mains réunies. Lorsque tout le monde fut pourvu, on fit observer à Don Bosco que trois ou quatre élèves étaient absents, et qu'ils regretteraient bien de ne pas avoir leur part. Immédiatement, il plongea sa main dans le sac et en tira plusieurs poignées de noisettes.

Un de ceux qui avaient assisté à cette étrange scène racontait ensuite : « Je ne sais pas où il a pu les pêcher; le sac ne contenait presque rien. »

Une multiplication d'hosties est aussi célèbre dans les annales de l'Oratoire. J'en emprunte le récit à la même source :

C'était le jour de la Nativité de la Sainte Vierge, et les enfants, réunis autour de l'autel pour la sainte messe, pouvaient être environ six cents. Six cents assistants à pareil jour, c'est bien près de six cents communiants, dans une maison salésienne. Par malheur, l'unique ciboire que renfermait le tabernacle était presque vide :

quinze à vingt hosties au plus. Le sacristain ne l'ignorait pas; il avait même préparé un second ciboire à consacrer; mais, à la dernière minute, sa distraction l'avait oublié sur le meuble de la sacristie. Il s'en souvint, après l'élévation, trop tard. Il ne lui restait plus qu'à attendre la douloureuse surprise du Bienheureux et sa paternelle réprimande après la messe. De fait, au moment de la communion, quand Don Bosco, découvrant le ciboire, s'aperçut du malheur, un air de désolation couvrit son visage. Navré de ne pouvoir communier tous ses petits, il leva les yeux au ciel dans une muette supplication, et descendit distribuer l'Eucharistie aux premiers enfants agenouillés. Mais, à ceux-ci, d'autres succédèrent, et d'autres encore; les tablées de communiants remplaçaient les tablées, et le ciboire ne s'épuisait pas. Quand Don Bosco remonta à l'autel, tous les petits avaient communié et l'Eucharistie demeurait encore au fond du vase sacré.

*
* *

Ma documentation s'arrête ici. C'est-à-dire à la fin du XIX[e] siècle. Je ne doute pas qu'il n'y ait dans les annales des communautés religieuses contemporaines des faits que j'ignore et dont la plupart sans doute resteront ignorés. Il faudrait pour les découvrir, puis en établir la réalité, une enquête qui revient à d'autres plus qualifiés que moi, mais dont je désire signaler l'opportunité.

Il serait d'une importance capitale que les témoignages fournis sur des faits aussi naturellement incroyables ne fussent pas enregistrés seulement à l'occasion de procès de béatification où, trop souvent, les témoins oculaires — quand par bonheur il en survit — déposent sur des faits trop anciens pour que leurs souvenirs soient aussi précis qu'on le voudrait. Une enquête portant directement sur les faits, pour eux-mêmes, et non point menée tardivement, à l'occasion des vertus d'un saint personnage, serait infiniment plus concluante. Il suffirait d'une entente entre les autorités ecclésiastiques pour

qu'une telle enquête fût ouverte, de manière quasi permanente, pendant un nombre quelconque d'années. Il faudrait que les communautés fussent avisées de communiquer au bureau d'enquête les prodiges de l'espèce dont elles auraient connaissance. Il appartiendrait ensuite aux enquêteurs de pousser leurs recherches sur les faits retenus comme dignes d'intérêt.

Nous vivons en un temps où les moyens d'information et de publicité se sont extraordinairement développés. On ne voit pas pourquoi les faits surnaturels, s'ils existent, ne bénéficieraient pas des moyens qu'offre ce temps de les rechercher, de les établir et de les faire connaître, le tout par les procédés exacts, systématiques et critiques, que réclame la science historique telle que nous la concevons.

Maintenir le miracle dans la pénombre, comme si l'on craignait de le voir s'évanouir au grand jour, c'est ne guère croire au miracle.

Il y a bien un bureau des guérisons à Lourdes. Les guérisons de Lourdes sont loin d'être des miracles aussi frappants, aussi probants qu'une multiplication de nourriture avérée. Il n'y a pas d'effort qu'il ne faille tenter pour faciliter la créance en un prodige aussi puissamment apologétique.

*
* *

Il me paraît naturel, dans les recherches sur les faits extraordinaires de la vie mystique, de ne pas se limiter au domaine d'une religion unique, et même il peut être utile et instructif de sortir du domaine religieux.

Comme je l'ai fait naguère pour la lévitation (1), pour l'incombustibilité du corps humain (2), pour la luminescence des saints (3), je me suis efforcé ici de rassembler

(1) *La Lévitation*, Éditions du Cerf.
(2) *Les Hommes-Salamandres*, Paris, Desclée.
(3) *La splendeur corporelle des saints*, Éditions du Cerf.

quelques traditions étrangères au catholicisme se rapportant plus ou moins étroitement au miracle de multiplication des biens.

Je dois ajouter que, soit faute d'érudition, soit faute de traditions réelles, ma récolte a été des plus maigres.

*
* *

Antiquité grecque. — C'était un des pouvoirs reconnus à Dionysos de faire jaillir du sol des sources de vin, d'en faire couler des ruisseaux de lait et de miel (1). A Andros (Cyclades) se trouvait, rapporte Pline, une fontaine d'où le vin coulait aux fêtes du dieu (2).

Euripide, dans ses *Bacchantes*, fait allusion à ces croyances :

> L'une d'elles [une bacchante], prenant son thyrse, en frappa un rocher, d'où jaillit aussitôt une eau limpide; une autre inclina sa torche vers la terre, et, à l'endroit même, le dieu fit couler des flots de vin; celles qui voulaient boire du lait n'avaient qu'à écarter la terre du bout des doigts pour que la blanche liqueur coulât en abondance; leurs thyrses, enguirlandés de lierre, distillaient la douce rosée du miel (3).

Dans l'*Ion*, Platon remarque : « Ce n'est que dans la possession que les bacchantes puisent le lait et le miel dans les ruisseaux, et non quand elles sont elles-mêmes (4). »

*
* *

Bouddhisme. — J'ai essayé, par divers correspondants,

(1) Nombreux exemples et bibliographie dans le Dictionnaire de Daremberg et Saglio, article Bacchus, p. 605.
(2) *Hist. Nat.*, II, 231.
(3) *Bacchantes*, 708-711.
(4) *Ion*, 534 a.

de savoir si, dans les monastères bouddhistes contemporains, il existait des traditions relatives à des faits de multiplication. Je n'ai reçu que des réponses négatives. Cela ne veut pas dire que de telles traditions n'existent pas. S'il s'agit de traditions orales, il faudrait pour les recueillir une enquête menée sur place et par des moyens qui me font défaut.

Pour les écrits, je sais simplement que, dans l'introduction au *Jâtaka 78*, on raconte que le Bouddha nourrit, avec un gâteau, son hôte, son hôtesse et les cinq cents moines qui l'accompagnaient. Il y eut de la nourriture de reste qu'on jeta (1).

Islamisme. — Les miracles attribués au fameux mystique musulman Al-Hallâj sont moins des multiplications de nourriture que des prodiges analogues aux « apports » des séances spirites, dont il sera parlé plus loin. Je les rapporte textuellement, d'après le livre de M. Louis Massignon (2) :

> Ibn-Khafîf, ayant été questionné par Aboû al Hasan-Ibn Abî Tawbah sur Hosayn Ibn-Mansoûr [Al Hallâj], déclara : « J'ai entendu Aboû Ya'qoûb al Nahrajoûri dire ceci : al Hosayn Ibn Mansoûr vint à la Mekke, avec quatre cents personnes. Et les *shaykh soûfis* se les répartirent, en hébergeant chacun chez soi un groupe de ces pèlerins. Or, pendant son premier voyage, j'avais été, entre tous les *khâdim*, son confident. Mais, cette fois-ci, je prévins les *shaykh*, et les pressai pour qu'on écartât de lui la grande foule.
>
> Enfin, lorsque vint l'heure du *maghrib*, j'allai à lui et lui dis : il se fait tard, viens chez nous dîner. — Nous mangerons sur l'Aboû Qobays, me répondit-il. — Alors nous prîmes avec nous des provisions, et montâmes sur l'Aboû Qobays, puis nous nous assîmes pour manger. Le

(1) Max Muller, *Last Essays*, I, p. 284, Longmans, London, 1904. Je dois ce renseignement à l'obligeance de M. La Vallée-Poussin. Les Jâtakas sont une collection de récits composés vers le IV^e^ siècle après Jésus-Christ, où le merveilleux surabonde.

(2) *Al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, Paris, Geuthner, 1922.

repas achevé, al Hosayn Ibn Mansoûr dit : Ne mangerons-nous pas des sucreries ? — Pourquoi, fis-je, nous avons déjà mangé des dattes. — Je voudrais quelque chose de cuit. — Et il se leva, prit sa besace et s'éloigna de nous un moment. Puis il revint avec une coupe et des sucreries, les plaça devant nous, nous les offrit : « Bismi Allah ! » et tous se mirent à en manger. Et moi, je me disais, cela provient sans doute de cette sorcellerie dont Amroû-Ibn-'Othmân l'a déjà accusé. Et j'en pris un morceau, je descendis le Wâdî et passai chez les confiseurs pour leur montrer ce gâteau, pour leur demander : « Connaissez-vous celui qui en fabrique à la Mekke ? » Mais nul ne le connaissait. A la fin, on le présenta à une fille de cuisine qui reconnut le gâteau et dit : « Il ne s'en fait de pareil qu'à Zabîd [en Yémen]. » Et je partis chez un pèlerin de Zabîd, chez qui j'avais un ami; je lui montrai le gâteau; il le reconnut et me dit : « Cela se fait chez nous, mais il est impossible d'en transporter. Aussi je ne comprends pas comment on a fait pour l'emporter. » Et je lui fis porter la coupe, et le priai de faire demander à Zabîd s'il ne manquait pas à un des confiseurs de la ville une coupe ayant telle et telle marque... Et cet homme de Zabîd étant revenu dans sa patrie, il découvrit que cette coupe avait été enlevée de la boutique d'un confiseur.

Et c'est ainsi que j'acquis la certitude qu'al-Hallâj était servi par des Jinn (1).

Une autre fois, comme Al-Hallâj se trouvait avec des disciples, entre Wâsit et Bagdad, ceux-ci manifestèrent le désir de manger de la *halwa*, qui est une pâte sucrée, composée de farine de froment, de sésame, de miel et d'huile. A quoi Al-Hallâj répondit :

« O Toi, qu'aucune conscience ne peut joindre, qu'aucune pensée ni opinion ne se peut figurer, Tu es celui qui est visible en tout corps et toute forme, sans y toucher ni mêler. C'est Toi qui rayonnes hors d'un chacun, — qui rayonnes dans l'éternité d'avant et d'après — et qui ne te laisses trouver que quand tout paraît perdu — et qui

(1) *Op. cit.*, t. I, pp. 100-101

n'apparaîs que sous la semblance d'une énigme... Si tu attaches quelque prix à ma proximité de Toi et quelque valeur à mon isolement hors des créatures devant Toi, — alors, donne-nous cette *halwa* pour plaire à mes compagnons ! » Puis il s'écarta de la route à un mille de distance, et nous aperçumes là un morceau de *halwa* de couleur vive que nous mangeâmes (1).

Une autre fois, raconte Rashîd Khirid al Samargandî :

En me rendant au pèlerinage, je rencontrai al-Hallâj, dans le désert, avec quatre cents disciples, et je fis route avec eux pendant un certain nombre de jours. Les provisions s'étant épuisées, ses compagnons lui dirent : nous désirons du *mahwî* [mouton rôti] ; et ils lui dirent : asseyez-vous. Ils s'assirent, et lui passa la main derrière lui et ramena un plat pour chacun d'eux, où il y avait un *mashwî* et deux galettes de pain; ils mangèrent et se rassasièrent.

Puis, quelques jours après, ils dirent : nous désirons des dattes fraîches. Il se leva et leur dit : : secouez-moi, comme on secoue les dattiers. Ils le prirent, le secouèrent, et il en tomba des dattes fraîches, *jinnî* (qu'on vient de faire tomber de l'arbre). Ils en mangèrent et se rassasièrent. Puis, après quelques jours, ils dirent : nous désirons des figues. Il étendit sa main dans l'air et en abaissa un plat rempli de figues toutes fraîches. Ils en mangèrent et se rassasièrent.

Puis ils lui demandèrent de la *halwa*, et, sans tarder, un bol apparut devant lui contenant de la *halwa*. Et ils en mangèrent et s'émerveillèrent de ce qu'elle ressemblait à celle qu'on vend à Bâb al Tâq [passage fréquenté de Bagdad], et ils lui dirent : comment fais-tu pour en avoir ? — Il n'y a plus pour moi aucune différence entre être ici dans le désert ou être à Bâb al Tâq : si vous en étiez là, vous en recevriez tout comme j'en ai reçu (1).

(1) *Op. cit.*, p. 103.
(2) *Op. cit.*, pp. 104-105.

*
* *

Apports spirites. — Au cours de séances données par des médiums, on aurait constaté des « apports », c'est-à-dire que des objets extérieurs quelconques auraient pénétré par un moyen mystérieux dans le lieu — supposé parfaitement clos — où avait lieu la séance. Le fameux naturaliste, A. R. Wallace, affirme qu'au cours d'une séance avec miss Nichol (14 décembre 1866) la table se couvrit de fleurs et de feuilles de fougères (1). Les séances que donnait William Stainton Moses, le pasteur médium, étaient fertiles en phénomènes de ce genre : on y vit des apports de livres, de coquillages, de pierres, de tabatières, de camées, de petites perles, de bijoux, de parfums vaporisés (2).

La caractéristique de ces phénomènes est constante : leur production réclame l'obscurité.

Il est également à noter que le physicien Crookes, dans ses nombreuses expériences avec Daniel Dunglas Home, le plus étonnant médium qu'on ait jamais connu, n'a jamais rien constaté de semblable à un apport.

> Les spirites (écrivait-il en juillet 1870) nous parlent de fleurs toutes couvertes de rosée, de fruits, d'êtres vivants apportés à travers les fenêtres fermées et même des murs en briques. Le chercheur scientifique demande naturellement qu'un poids supplémentaire soit ajouté (ne fût-ce que la millième partie d'un grain) dans un des plateaux de sa balance quand celle-ci est sous verre. Et le chimiste réclame qu'un millième de grain d'arsenic passe à travers les parois d'un tube de verre dans lequel de l'eau pure est hermétiquement scellée (3).

(1) *Spiritual Mag.*, 1867, p. 51.

(2) *Human Nature*, 1874, pp. 172-173; *Proceedings S.P.R.*, vol. IX, p. 261.

(3) Cité dans *D. D. Home. His Life and Mission*, by Mme Dunglas Home, London, Trübner, 1888, p. 345.

Devant les doutes émis par un homme qui était à la fois un très grand savant et un métapsychiste convaincu, — et parfois étonnamment crédule, — il est inutile d'insister sur ces faits. D'autre part, de ce que des fraudes ont été observées (1), il serait injuste et dans une certaine mesure peu scientifique d'*affirmer* que les prétendus apports médiumniques ne diffèrent jamais des performances de prestidigitateurs.

Tout ce qu'on peut et doit dire, c'est que le plus rigoureux scepticisme s'impose.

*
* *

Occultisme. — Les occultistes prétendent qu'il est possible d'obtenir l'apparition ou la disparition d'objets par une domination personnelle des lois de la nature, sans intervention d'aucune entité étrangère à l'homme. C'est ainsi que le colonel Henry-Steel Olcott déclarait, entre autres merveilles, avoir vu des roses tomber en pluie, dans une chambre fermée (2). Une autre fois, à Adyar, près de Madras, il trouva, dans une chambre vide quelques minutes auparavant, deux beaux vases de laque, don d'un Mahâtma qui les y avait transportés portes closes. Le fait est mentionné sous cette forme dans le journal du Colonel : « 26 mai (1883). Beau phénomène : trouvé une paire de vases en écaille et en laque, avec des fleurs, dans une chambre vide un instant avant. »

(1) Une névrosée étudiée par Janet préparait des apports en état de somnambulisme avec une remarquable ingéniosité. A l'état normal, elle était aussi étonnée que son entourage de ces miraculeuses faveurs. — Sur ce cas, voir *Bulletin de l'Institut psychologique international*, décembre 1901.

(2) *Proceedings of the Society for Psychical Research*, vol. III, 1885, part. IX. *Report on Phenomena connected with Theosophy*, by Richard Hodgson, Mrs H. Sidgwick and others, p. 325.

Des théologiens ont expliqué les prodiges des théosophes par intervention démoniaque. Ici, aucune solution préternaturelle ne s'impose. Le « beau phénomène » du colonel n'avait qu'un intérêt psychologique : une enquête, menée par Richard Hodgson, de la *Society for Psychical Research*, prouva que le « sanctuaire » théosophique d'Adyar était truqué comme le théâtre de Robert Houdin. Les vases japonais venaient de chez Facciole and C°, Popham's Broadway, Madras, où ils avaient été achetés le 25 mai, pour la somme de sept roupies.

*
* *

Phénomènes d'infestation ou poltergeist. — Dans les lieux dits « hantés » que troublent des esprits frappeurs (*poltergeist*), un phénomène fréquent consiste dans des jets de projectiles qui semblent intelligemment dirigés, sans qu'on puisse percevoir jamais la force qui les déplace et les oriente. On aurait même constaté la présence de tels projectiles (le plus souvent de pierres) à l'intérieur de chambres n'offrant apparemment aucune issue.

Le métapsychiste italien Ernest Bozzano a consacré aux phénomènes de hantise un livre dont tout un chapitre (le chapitre VII) traite du *poltergeist*, qu'il définit ainsi :

> Outre les phénomènes auxquels nous avons fait allusion, de meubles qui se déplacent, de fenêtres et portes qui claquent, de vaisselle qui se brise, il s'agit très souvent de sonnettes qui ne cessent de s'agiter bruyamment sans cause apparente, même après qu'elles ont été isolées par la suppression des cordons et des fils. Tout aussi fréquents sont les cas de pluies de pierres présentant des traits caractéristiques fort remarquables, comme lorsque les pierres parcourent des trajectoires contraires aux lois physiques, ou s'arrêtent en l'air, ou tombent lentement, ou atteignent avec une dextérité très insolite un but déterminé, ou frappent sans faire de mal, ou bien sans rebondir ensuite, comme si elles étaient empoignées par

une main invisible ; ou comme lorsque les pierres se trouvent être chaudes, voire brûlantes. En d'autres circonstances, les draps sont violemment arrachés des lits des personnes couchées, ces dernières soulevées et déposées doucement sur le sol, si toutefois les lits mêmes ne sont pas renversés. Plus rarement, on a des chutes abondantes d'eau, de boue, de cendres, des disparitions soudaines d'objets, qui sont restitués plus tard d'une façon aussi mystérieuse; on constate aussi parfois des phénomènes persécuteurs, au cours desquels les vêtements s'allument sur la victime désignée ; les flammes prennent même quelquefois au lit où elle est couchée, à la maison qu'elle habite; dans ce cas, il arrive d'assister au dégagement par en bas d'étincelles bleuâtres pétillantes, qui foncent sur la victime, sur le lit, sur la maison (1).

Il y a là, si l'on admet ces faits — et il est plus difficile que certains pourraient le penser de les récuser totalement (2) —, une analogie frappante avec le prodige de multiplication. Faisons abstraction du contraste moral entre les deux séries de phénomènes : malice et stupidité, d'une part, bienveillance intelligente de l'autre, et nous noterons que, dans les deux cas, s'observe la venue, l'apport, ou la production (comme on voudra) en un lieu clos d'objets qui ne s'y trouvaient pas auparavant, et dont la présence en ce lieu est incompréhensible. Dans la vie du Curé d'Ars, par exemple, on est bien obligé de constater que la multiplication du blé dans le grenier de

(1) *Dei fenomeni d'infestazione*, Roma, Luce e Ombra, 1919. Trad. française par C. de Vesme, Paris, Alcan, 1920 : *Les phénomènes de hantise*. Sur le même sujet, C. Flammarion, *Les maisons hantées*, Paris, Flammarion, 1923.

(2) Le bulletin n° 1 de l'*International Institute for Psychical Research* (21, Harrington Road, London), 1935, est consacré entièrement à l'étude historique du *poltergeist*. La bibliographie critique porte sur 318 cas typiques et fait apparaître au maximum, selon l'auteur, Mr. Hereward Carrington, un résidu de 22 cas frauduleux et 18 douteux. Le reste est inexpliqué. Cette bibliographie pourrait être doublée si l'auteur y avait ajouté les faits de même espèce qu'on rencontre dans la vie des saints.

la Providence, et la présence des ordures dont il trouvait souillé tel emblème religieux ne posent pas *physiquement* un problème différent.

*
* *

Crédibilité des faits qui précèdent. — Les faits de l'hagiographie chrétienne que j'ai rapportés ne sont pas tous également convaincants; et j'ai dit que, tout le premier, je regrettais de n'avoir pu pousser plus à fond mes recherches.

Pourtant, tels que je les donne, mes résultats ne me paraissent pas totalement négligeables, et le minimum que les critiques les plus sévères devraient m'accorder, c'est qu'il y a du moins ici ce que les juristes appellent « commencement de preuve ».

Dire qu'il n'y a rien du tout ne peut être le fait d'un critique, mais d'un regard distrait ou volontairement détourné.

Plusieurs faits me semblent difficiles à nier (du moins sur leurs bases historiques, car il est bien entendu qu'on peut *tout* nier : il y suffit d'un refus par à priori philosophique).

La multiplication du vin à La Puye, par exemple, est attestée non seulement par un témoin oculaire, mais par un témoin qui est acteur dans le prodige : la Sœur cellérière elle-même, qui, chaque jour, a puisé le vin de la communauté.

Sa déposition est claire, précise, mesurée. La Sœur est très sincèrement étonnée du miracle. Elle ne s'y attendait pas. Elle avait, certes, confiance dans l'aide du P. André, mais elle imaginait que son intervention se produirait d'une manière plus naturelle : en inspirant, par exemple, à quelque personne charitable l'idée d'envoyer à la communauté le supplément de vin nécessaire.

Notons encore combien, dans ce cas, la possibilité

d'erreur est minime, disons mieux : nulle (j'entends d'erreur sur le fait brut, non sur les mesures exactes). Le 7 septembre au soir, il y avait en cave quatorze barriques, lesquelles, d'après la consommation courante, devaient durer, *avec le personnel ordinaire*, jusqu'au *20 octobre*. Or, avec un personnel *doublé* (au moins momentanément) (1), la provision de vin a duré jusqu'au *4 décembre*.

La multiplication de blé dans la même maison n'est pas moins remarquable. La Sœur préposée à la garde du grain a puisé à deux tas d'une vingtaine de boisseaux du début de juillet à la mi-septembre. Or la quantité dont elle disposait devait lui durer *au plus une semaine*. Quand elle quitta La Puye, les tas étaient intacts. Elle entendit dire, par la suite, qu'ils avaient duré jusqu'à Noël. Même en supposant que l'affaire ait été grossie par la suite; même en s'arrêtant à la mi-septembre; même en supposant que le témoin se soit trompé dans son évaluation des tas, il n'en subsiste pas moins ce fait massif : qu'à son départ de La Puye pour aller à Angles, elle laissait « les deux petits tas de céréales tels qu'ils étaient au moment où le Serviteur de Dieu était entré au grenier (2) ».

Les faits du *Bon-Pasteur* de Bourges ne sont pas moins dignes d'attention. Les Sœurs évaluent à cinq cent soixante sept livres le pain qu'elles ont eu en supplément. En faisant la plus large part à l'erreur, en la supposant de la moitié, des trois quarts, le mystère subsiste. La fraude?

Mais il faudrait, ici, des connivences sans nombre. Le miracle n'a pas été obtenu dans le secret. Tout le monde savait qu'on priait pour l'obtenir. Et, ajoutons-le, tout le monde était loin de croire au résultat de ces prières. Les Sœurs converses plaisantaient, restaient sceptiques...

(1) Au minimum une huitaine.
(2) *Loc. cit.*, p. 72.

Un autre caractère notable de ces prodiges, c'est qu'ils sont, dans leurs effets, collectifs, et tels, pourtant, que l'hallucination collective n'y a point de place. On ne s'imagine pas, pendant des jours, des semaines, des mois, qu'un stock de farine dure plus longtemps qu'il devrait.

Le miracle de multiplication répond, par certains côtés, aux exigences scientifiques : il y a des mesures, des pesées, des précisions de temps, de durée (paniers, fournées, boisseaux, nombre de gens à nourrir, etc.). Sans doute, les précisions ne sont pas celles du laboratoire; mais il faut considérer que les masses en question ne sont pas non plus celles du laboratoire; elles sont telles que des erreurs d'appréciation même considérables n'entament pas la réalité du miracle.

On doit encore attirer l'attention sur la convergence de témoignages non concertés en faveur de cette réalité. C'est vraiment admettre une coïncidence miraculeuse que de croire que les Sœurs de La Puye, du Bon-Pasteur, de la Providence, de Saint-Sauveur-le-Vicomte se sont toutes follement imaginé voir entre leurs mains foisonner le pain, le blé, le vin ou le cidre.

Les événements de Saint-Sauveur-le-Vicomte, en raison de leur multiplicité, de leur diversité, de leur durée, peuvent être pris comme un exemple de faits inexplicables sans intervention surnaturelle. Impossible — si on refuse l'échappatoire de l'imposture — de croire qu'il n'y a pas là un substrat irréductible de vérité prodigieuse. Si l'on refuse tout fondement à ces témoignages : aux déclarations des Sœurs, à celles de l'aumônier, il faut accepter que la population de l'abbaye ait vécu, dans les années 1870-1871, dans un état tout proche de l'aliénation mentale.

Si l'on admet la fraude, il faut l'admettre sur tant de points, si continue, mise en œuvre par tant de complices et si astucieuses, que l'humble et charitable maison n'est plus qu'un repaire d'imposteurs. Les Sœurs boulangères, la cellérière, les cuisinières, la laitière, Mère

Placide et son inépuisable porte-monnaie; autant d'escamoteuses, d'illusionistes de génie, appliquées d'heure en heure, pendant des mois, à réaliser la féerie d'un couvent enchanté où l'on nourrit trois fois plus de monde avec des provisions réduites.

Ces hypothèses se jugent d'elles-mêmes.

Erreurs de détail, peut-être; exagérations, c'est possible; invention totale, jamais.

*
* *

Et les autres faits? Ceux qu'on cite en dehors de l'hagiographie catholique?

Pour ceux-là, la réponse a été déjà donnée le plus souvent, ou esquissée en chemin; mais il est bon d'y revenir.

Les traditions religieuses nous sont fort peu connues, en dehors de l'antiquité grecque et de l'Islamisme. Pour les croyances bachiques, personne ne trouvera exagéré de n'y voir qu'un intérêt de curiosité. Que les ménades possédées du dieu croient voir leur thirse ruisseler de miel, et de la terre jaillir le lait et le vin, cela n'offre qu'une analogie lointaine avec nos traditions si modérées, si terre à terre, de multiplication de nourriture au sein de paisibles communautés.

En Islam, les miracles prêtés au mystique Al-Hallâj sont d'un autre ordre et se rapprochent des prodiges chrétiens. Pourtant plusieurs détails leur donnent un caractère spectaculaire et magique assez peu engageant. Le soûfi se retire à distance pour accomplir ses prodiges, il a comme des tours de passe-passe qui mettent invinciblement en défiance... D'autre part, il n'est pas douteux que par sa vie, sa doctrine et sa mort, l'homme avait beaucoup des vertus et tout de l'héroïsme d'un saint; et nous savons aussi que la théologie catholique ne revendique point pour sa religion le privilège des miracles. Saint Augustin, qui croyait que des miracles avaient pu

se produire en faveur de justes invocations païennes, serait encore plus indulgent pour ce *shaykh* illustre, dont les vertus et l'ascétisme rappellent un saint Jean de la Croix.

Les apports spirites, on l'a vu, méritent peu d'attention, en raison des circonstances où ils se produisent. D'ailleurs, en supposant qu'on les tienne pour vrais, ils ne peuvent être sérieusement comparés aux phénomènes qui nous occupent. Ce sont des fantaisies qui, si par impossible elles ne participent pas de la prestidigitation courante, ne seraient qu'une prestidigitation supranormale, éphémère et trompeuse.

La même remarque s'applique aux curieuses manifestations du « poltergeist », avec cette différence que ceux-ci sont historiquement beaucoup mieux avérés que les précédents : ils sont spontanés, violents, publics et durables. A ce titre, ils méritent d'être enregistrés comme une manière de confirmation parodique de la multiplication des biens.

Remarquons, en effet, de nouveau, que du point de vue physique, une pluie de pierres projetée par une main invisible n'est pas un phénomène sans rapport avec l'accroissement occulte d'un tas de blé dans un grenier. On pourrait dire que les lancements de pierres sont des « apports » momentanés, visibles et hostiles, alors que les multiplications sont des apports continus, cachés et bienfaisants.

Il faut d'ailleurs convenir que le parallélisme s'affaiblit quand il s'agit de certaines multiplications comme l'augmentation de la pâte dans un pétrin ou du vin dans un tonneau. Ici, l'*impression* n'est plus celle d'un accroissement par apport extérieur, mais d'un foisonnement intime de la matière par procédé créateur.

Quoi qu'il en soit de ces difficultés, il est certain que les phénomènes malévoles de l'infestation corroborent l'authenticité des multiplications. Ils prouvent que la matière peut être mue par des moyens complètement

étrangers à notre connaissance expérimentale, et tout à fait inimaginables dans l'état actuel de notre science de l'univers. Ils nous mettent dans un plan inaccessible à la physique, et que le physicien, en tant que tel, n'a pas tort de vouloir ignorer.

La théologie catholique, par contre, apporte une solution satisfaisante aux prodiges des deux ordres : il suffit, pour les expliquer, d'admettre l'existence d'esprits secourables et d'esprits malins, disposant sur la nature de pouvoirs actuellement incompréhensibles. En fait, les métapsychistes qui ont étudié les phénomènes du *poltergeist* sont loin d'en accepter tous l'interprétation démoniste; mais force est aussi de constater que leurs hypothèses ne sont jusqu'ici que des explications verbales, ayant en outre le défaut de n'être applicables qu'à des types de faits restreints. L'explication la plus courante revient à ce que Flammarion appelait l'action « dynamogène » de médiums — le plus souvent adolescents et névrosés — dont l'éloignement ferait cesser les phénomènes. Pour que cette hypothèse soit recevable, ne fût-ce que provisoirement, il faudrait que la présence de tels agents *dynamogènes* fût immanquablement requise. Or il est loin d'en être ainsi.

Sans doute, l'explication théologique ne rend pas compte du détail de certains faits et elle ne donne le *comment* d'aucun d'eux. Elle n'en reste pas moins la plus cohérente et la plus universellement efficace. Son seul défaut — il est vrai que, pour certains, il est rédhibitoire — c'est de postuler l'existence et l'action en cet univers de ce que le catéchisme appelle bons anges et mauvais anges et, en cela, de paraître attardé aux croyances *prélogiques* de l'humanité la moins évoluée.

Il est sans doute inutile de montrer ici ce que cette attitude, sous son apparence de force et d'affranchissement, peut cacher intellectuellement de simplisme, d'ignorance et de timidité.

*
* *

Est-ce à dire qu'il faille donner créance à tous les faits de multiplication dont on parle? Naturellement non. Il n'est même pas prudent d'en accueillir aucun avec facilité. A côté des faits solides, on trouve les faits douteux et parfois les faits certainement inventés. Il serait étrange que l'imagination humaine montrât dans ce domaine du merveilleux une sagesse qu'elle ne montre nulle part ailleurs. L'important, c'est de savoir si *le* fait existe. Que telle tradition particulière soit vraie ou fausse, on n'en peut décider que sur pièces et sur preuves.

Il n'y a rien là d'ailleurs de particulier au miracle de multiplication. Comme tous les autres, il a ses contrefaçons. La bonne monnaie crée la fausse monnaie.

C'est ainsi qu'on a prêté à Bernadette une multiplication de farine imaginaire. Cela s'était passé, disait-on, quand elle vivait chez sa nourrice. Celle-ci, un jour, manquant de farine de maïs, ne savait comment faire le dîner. Elle voulait envoyer Bernadette au moulin; mais la fillette lui avait répondu de ne pas s'inquiéter, qu'avec le peu de farine qui lui restait elle saurait se tirer d'affaire. Et non seulement elle avait fait le dîner, mais il y avait eu de la farine de reste...

Or Jeanne Védère, cistercienne, cousine germaine de Bernadette, interrogée par le R. P. Cros au sujet de ce prodige, répondit qu'elle avait appris de Bernadette elle-même que l'histoire était forgée de toutes pièces (1).

Il serait étrange que cette multiplication imaginaire fût unique en hagiographie.

D'autres faits, sans être nécessairement imaginaires, n'inspirent pas toute confiance, par une certaine super-

(1) *Bernadette et Jeanne Védère*, par l'Abbesse des Cisterciennes de Notre-Dame des Sept-Douleurs, Blagnac, p. 39.

fluité — au moins apparente. Certains ont pu classer tout naturellement dans cette catégorie des multiplications comme celles de Gaspar del Bufalo, ou les noisettes de Don Bosco. Quelle utilité y avait-il, ont-ils pensé, à ce que de tels miracles s'accomplissent ? Passe encore pour nourrir une communauté dans le besoin, comme à La Puye, ou des orphelins, comme à la Providence; mais multiplier du vin pour désaltérer des promeneurs, et des noisettes pour faire plaisir aux pensionnaires de l'Oratoire, quel gaspillage thaumaturgique !

Je pense que, malgré le gros bon sens qui l'inspire, ce genre d'objection est superficiel.

Le miracle de multiplication peut être miracle de charité matérielle; mais il peut être aussi miracle de charité spirituelle et, comme tel, se passer d'utilité visible et immédiate. Ici, je répondrais donc — s'il m'est permis de me recopier —, répétant ce que je disais dans des réflexions générales sur le miracle : « Ne soyons pas choqués des miracles naïfs. Le miracle est de Dieu; la naïveté, du saint; du saint, ami de Dieu. Dieu obéit à ses amis et cède à leurs caprices. »

Et puis, sont-ce bien des caprices que ces désirs des saints ? Et si Don Bosco multiplie les noisettes de son petit sac en papier, qui saura jamais de combien de ses fils le salut en fut assuré ?

Ainsi des autres (1).

Nous manquons donc de bases pour apprécier l'opportunité de tel ou tel miracle. Notre ignorance spirituelle égale notre ignorance physique. Le miracle nous humilie de toutes parts.

Tout ce que nous avons le droit de faire, c'est d'en éprouver aussi sévèrement que nous pourrons l'authen-

(1) A ce type de miracle gracieux et gratuit appartient la multiplication du vin au couvent de Saint-Sixte, par saint Dominique, laquelle permit, rapporte Sœur Cécile, à plus de cent vingt personnes de boire, sans l'épuiser, à la même coupe (cf. Lacordaire, *Vie de saint Dominique*, ch. XII).

ticité. Après quoi, s'il n'y a pas de raison historique de le récuser, il nous est défendu d'exténuer l'histoire par raison philosophique.

Pour comprendre le prodige de multiplication des biens, il faut toujours le replacer dans son contexte de sainteté, de confiance surnaturelle et d'amour. Il faut aussi l'extraire du monde des biens temporels.

La multiplication ne se produit ni d'abord, ni surtout pour sauver des animaux humains de la faim ou de la soif. L'animal humain, livré à la nature, la nature seule le sauve ou le tue.

Le prodige de multiplication ne s'insère pas dans l'économie animale du monde; mais dans son économie spirituelle.

Quelques hommes se sont mis, par leurs rapports personnels avec Dieu, dans une situation à part. Ils n'ont plus affaire au Dieu de la Cosmologie, mais au Dieu d'Abraham et de Jacob. Ils peuvent tout attendre de lui

Des savants ou des philosophes ont crié que si le miracle est vrai, c'en est fait de la science.

Cette crainte n'est ridicule que parce que la menace du miracle généralisé serait le corollaire d'une généralisation de la sainteté, laquelle, jusqu'à ce jour, ne semble pas fort à redouter.

Olivier Leroy.

La Croix de Jésus du P. Chardon

Henri Bremond raconte, au début du t. VIII de son *Histoire littéraire*, en quelle disgrâce était tombé le chef-d'œuvre de Chardon, même au sein de sa famille religieuse. De fait, il nous a fallu la *Métaphysique des Saints* pour que Chardon rentrât dans le nombre de ceux dont notre temps pense avoir quelque chose à entendre. Une réédition du texte original de *La Croix de Jésus* s'imposait. Le R. P. Florand y a consacré, avec la triple compétence du théologien, de l'historien et de l'artiste, un labeur de plusieurs années. La nouvelle édition, dont le format et le dispositif typographique — vraiment parfait — rappellent l'ancienne, nous apporte non seulement un texte exact, restitué à sa pureté première, avec références et tables, mais une Introduction de plus de 160 pages (1).

Le P. Florand a réuni là tout ce que nous pouvons savoir sur la vie de Chardon et le milieu où son œuvre vit le jour. Peu de choses sur la vie; davantage sur le milieu, celui d'un couvent de noviciat dans une Congrégation travaillée par un mouvement de réforme, en une époque de transition. Tout cela a son importance pour expliquer *La Croix de Jésus*. Ce « chef-d'œuvre » est étu-

(1) *La Croix de Jésus...*, par le P. Fr. Louis Chardon, de l'Ordre des Frères Prêcheurs. Nouvelle édition précédée d'une Introduction par le P. Fr. Florand, du même Ordre. Paris, Édit. du Cerf, 1937; 17×22; CLXII-590 pp.

dié critiquement en quelques-unes de ses parties maîtresses : étude proprement doctrinale qui prolonge et approfondit l'analyse de Bremond et supplée généreusement à la carence jusqu'ici absolue de toute monographie, ou même de toute notice, consacrée à Chardon (1). La délicate question des sources est traitée avec précision et bonheur; un paragraphe est, pour finir, consacré à Chardon écrivain, qui n'ajoute guère aux remarques de Bremond, mais rend une fois de plus justice à tant de pages d'une harmonie si prenante, où la sensibilité du style et celle de l'âme se servent mutuellement d'une manière si étonnante.

Nous ne pouvons que renvoyer au texte même et aux gloses que les historiens ne manqueront pas de faire en marge de ce beau travail (2). Nous voudrions seulement ici proposer, sur l'œuvre même de Chardon, une double série de remarques portant d'abord sur la doctrine, ensuite sur ses caractères généraux et, si l'on peut dire, sa qualité théologique.

*
* *

La doctrine de *La Croix de Jésus* est parfaitement une.

(1) Rien dans Hurter, *Nomenclator liter.*; rien dans la grande *Année Dominicaine*; rien dans Touron; rien dans Michaud, *Biogr. univ.*; rien dans le *Dict. de Théol. cath.*; une simple mention dans Pourrat, *La spiritualité chrét.*, IV, 2, p. 361, n. 2 (1928), et une brève notice, suscitée d'ailleurs par l'ouvrage de Bremond, dans le *Lexikon für Theol. u. Kirche*, II, 1930.

(2) Déjà, dans le *Bull. thomiste*, 1936, pp. 869-875, une recension fort intéressante du R. P. Féret, faite sur la partie de l'Introduction parue en articles dans *La Vie Spirituelle*. S'en tenant au point de vue de l'histoire du thomisme, le P. Féret met en lumière, en apportant quelques textes caractéristiques, l'opposition de deux tendances, que représentent assez bien Chardon et Massoulié, l'une développant pour elle-même une théologie « affective » ou « mystique » où l'on utilise simplement saint Thomas, avec d'autres sources, mais sans se mettre purement et simplement à son école; l'autre où l'on ne veut d'autre maître de vie spirituelle que saint Thomas littéralement étudié.

Laissons de côté ici les applications et les extensions qu'elle reçoit, en particulier dans les chapitres, d'un ton très personnel, de théologie mariale qui occupent toute la fin du I^er^ entretien. La thèse générale est que la vie chrétienne implique la croix au double titre de vie théologale et de vie chrétienne : une unique pensée, donc, mais expliquée et fondée à deux plans, à celui de la vie chrétienne comme telle, en vertu de cette double considération que la grâce dérive en nous de celle du Christ et en suit la logique, et que la grâce du Christ a en lui, par nature, une inclination à la croix (c'est le sujet du I^er^ entretien), — au plan de la vie théologale pure et simple, en vertu des exigences purifiantes et crucifiantes des « missions divines » (c'est le sujet du III^e^ entretien, le II^e^ développant le thème de l'amour principe de séparation). Nous limitons ces quelques remarques au thème du I^er^ entretien.

« La grâce de Jésus fait la subsistance de son Corps mystique et crée ainsi, entre le Christ et les chrétiens, une unité quasi personnelle qui explique les *croix* » (Intr., p. LXXV). Cet énoncé, qui résume tout le premier entretien, contient deux affirmations : celle de notre unité quasi personnelle avec le Christ, celle du poids naturel de la grâce du Christ vers la croix.

La première est, dans sa généralité, un bien commun du christianisme; mais Chardon lui donne une forme à la fois séduisante et un peu étonnante : en vertu de notre communication avec le Christ en la grâce, nous sommes, dit-il, « une même substance avec lui... afin que lui et nous ne fassions ensemble, mystiquement, qu'un seul Jésus-Christ » (pp. 26-27). De tout ce que nous sommes par grâce, le Christ est le véritable principe, le vrai sujet d'attribution : « Puisque la grâce, qui est principe d'adoption en nous, est la même grâce qui, en l'infinité de son abondance, est subsistante en Jésus-Christ dans la Personne du Verbe, on voit, plus clair que le jour,

comment est-ce que, par la grâce, Jésus est la subsistance de son Corps mystique, et comment est-ce que, par les liaisons de cette grâce, qui découle de lui en qualité de chef, nous sommes unis, comme membres dépendants, au membre principal pour ne faire en lui qu'une personne mystique, et, avec Jésus, ne faire qu'un seul Jésus, mystiquement » (p. 30).

De telles formules ne sont-elles pas excessives ? N'y a-t-il pas là, chez Chardon, une fallacieuse et inacceptable notion du Corps mystique imaginant que c'est la grâce même du Christ, à savoir cette réalité numériquement une, qui est en plénitude dans son âme et qui s'écoulerait en nous ? Alors qu'il n'y a, entre la grâce du Christ et la nôtre, qu'une unité spécifique, celle d'une réalité spirituelle réalisée, inégalement d'ailleurs, en des sujets qui gardent une existence indépendante de substance. Et si l'on ne peut dire en toute rigueur que nous formons dans le Christ et avec le Christ une seule personne, une seule substance, que reste-t-il de ces belles pages ?

Nous pensons, avec le P. Florand, que la doctrine de la « subsistance mystique » est correcte en son fond, et même qu'elle peut se réclamer des meilleurs théologiens de l'École thomiste (1). Que veut, en effet, affirmer Chardon *réellement* ? Quelle réalité pense-t-il lorsqu'il parle de « même substance » et de « subsistance mystique » ?

Celle-ci, d'abord : que notre grâce est chrétienne,

(1) Saint Thomas lui-même n'a pas le mot. Le P. Florand cite, comme source idéologique et littéraire, Nacliantus et Nazarius. Il renvoie, pour l'idée, à Cajétan. Mais celui-ci a le mot lui-même : « Christus est velut hypostasis sui corporis mystici, quod est Ecclesia » (Comm. sur *I Cor.*, XII, 12); et pas seulement dans un texte qui, datant de la fin de sa vie, peut avoir subi le choc des problèmes posés par Luther, mais, dès novembre 1512 : « Christus non solum caput mysticum ejus sed mysticum suppositum ipsius est... » (*Apologia de comparata auct. papae et conc.*, c. 6, éd. 1514, fol. 23^{vb}; éd. Pollet, 1936, p. 223).

« christique », dirions-nous. C'est une grâce dont le sujet connaturel et homogène n'est pas l'humanité comme telle, mais l'humanité du Sauveur hypostatiquement conjointe à Dieu. C'est à lui, et à lui seul, que cette grâce convient, comme une propriété à une nature. Or, bien que cette grâce reste dans le Christ et qu'il serait vain de la concevoir s'écoulant de lui en nous comme le trop-plein d'une conque, c'est à l'image et par la vertu effective de cette grâce propre au Verbe-incarné-Sauveur que nous sommes recréés en la grâce : comme si un génie tel que saint Thomas avait le pouvoir de susciter, en une intelligence fruste, une science semblable à la sienne et dont la sienne serait le principe.

Il y a encore ceci qui, à la réflexion, paraît l'un des éléments capitaux du mystère et l'un des appuis de Chardon : en vertu de l'infinité de la grâce du Christ, elle-même basée sur la double exigence de sa personnalité divine et de son rôle de sauveur universel, tout le christianisme est déjà dans le Christ. Le Christ plus les chrétiens, cela ne fait pas, en un sens, plus que le Christ tout seul. Car les chrétiens, qui sont les membres, le corps et le plérome du Christ, ne font qu'expliquer, en de multiples états et en des actes variés, ce qui est en perfection et en simplicité dans le Christ : un peu comme le monde n'est qu'une explicitation, multiple et variée, de ce qui est en Dieu simple et parfait (1). Il en

(1) Pour le monde et Dieu, cf. par ex. *De malo*, q. 5, a. 1, 4m, et *Metaph.*, XII, lect. 12 : « Totus enim ordo universi est propter primum movens tem ut scilicet explicatur in universo ordinato id quod est in intellectu et voluntate primi moventis » (éd. Cathala, n° 2631). Pour les chrétiens et le Christ : « In Christo autem bonum spirituale non est particulatum, sed est totaliter et integrum; unde ipse est totum Ecclesiae bonum, nec est aliquod majus ipse et alii quam ipse solus » (*IV Sent.*, d. 49, q. 4, a. 3, 4m); « et quia Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse : unde, sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo

va ici tout autrement du Christ et de l'ordre naturel, du second Adam et du premier. Dans la communication naturelle de la vie, ce n'est pas par sa vertu propre que le premier vivant engendre, mais par la vertu d'un principe de vie qui est celle de l'espèce. Cette vie spécifique, il ne la réalise lui-même qu'imparfaitement et fragmentairement : l'espèce le dépasse, elle se continue et se propage, par lui, en d'autres individus qui ne l'épuiseront pas davantage. Aussi, le premier vivant produit-il non pas un autre vivant semblable *à lui*, vivant de sa vie *à lui*, mais un vivant semblable à lui *selon l'espèce*, vivant de la vie *de l'espèce* (1).

Tandis que le Christ, lui, possède en soi toute la perfection de la grâce, toute l'actualité de l'espèce *grâce*. S'il communique à d'autres la vie de la grâce, ce qu'il communiquera sera vraiment *sa vie* à lui, ce sera vraiment dans la communauté de sa vie qu'il nous fera entrer, non dans la communauté d'une vie spécifique. La génération ni la société constituées par cette communication de vie ne seront tout à fait ce qu'elles sont dans l'ordre de la vie naturelle : pour autant que nous réaliserons la vie chrétienne, nous n'aurons pas à être engendrés en dehors du Christ par division de substance, pour prolonger et parfaire une vie qui est déjà parfaite en lui, ni à unir des efforts pour réaliser, par collaboration, une vie qui est déjà toute réalisée en lui; mais la génération sera une assimilation au Christ; la communauté sera principalement participation à la vie d'un seul; prise en part, comme membre, de la vie d'un seul : un appareil sociétaire étant nécessaire seulement pour la réalisation de cette communauté-incorporation, pour autant qu'elle est *en voie* de réalisation.

omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur... » (*De Verit.*, q. 29, a. 5).

(1) Je dois l'éveil de mon attention sur plusieurs de ces notions à quelques pages d'un cours de psychologie professé au Saulchoir par le R. P. Th. Philippe, aujourd'hui professeur au Collège Angélique, à Rome.

Et, certes, la vie du Christ se trouve finalement réalisée en des êtres divers, ayant tous leur existence propre de substance et leur personnalité; mais elle garde son unité. Déjà la vie humaine, vécue par des individus qui sont autant de substances indépendantes, garde une unité réelle; mais, comme aucun sujet ne la réalise en plénitude, son unité reste anonyme : c'est la vie *de l'humanité*. Mais c'est assez, déjà, pour que saint Thomas parle à son sujet d'une espèce d'unité personnelle et, avant Pascal, la compare à « un seul homme » (1); c'est même assez pour qu'un péché, infestant l'espèce, soit communiqué aux individus. Ici, il y a cela, plus autre chose encore : car cette unité spécifique de vie, que des individus divers doivent participer, a une existence hors de ces individus — ce que n'a pas la vie spécifique naturelle. Cette vie est déjà à quelqu'un; elle a sa réalisation existentielle homogène dans l'âme sainte de Notre-Seigneur, hypostatiquement jointe à Dieu. Cette vie n'est plus anonyme : ce n'est pas celle du christianisme : c'est celle *du Christ*.

Mais tout cela reste entièrement mystérieux. Comment demeurons-nous non pas seulement comme hommes charnels, mais comme chrétiens, des êtres personnels ? Quelle est exactement cette unité semblable à une unité substantielle et qui n'est pas une unité substantielle du type de celles que nous connaissons, semblable à une unité personnelle, et qui n'est pas une unité personnelle du type de celles que nous connaissons ? En vérité, on ne trouvera pas de réponse, car nous n'avons pour terme de comparaison que des réalités naturelles, alors que nous sommes en présence d'une réalité unique, absolument originale, dont il n'existe pas de réplique dans notre monde. On peut, dans certaines conditions, lui trouver des analogies, et c'est ce qu'a fait saint

(1) *Sum. theol.*, I^a II^ae, q. 81, a. 1 : justement à propos du péché originel.

Paul; mais ces analogies sont fort imparfaites, et, là où on leur demanderait une précision sur le *comment*, elles se dérobent, elles doivent se dérober (1).

Peut-être pourrait-on ici accuser chez Chardon une faiblesse : il ne s'est pas assez dérobé. Plus soucieux d'efficience spirituelle que d'exactitude critique, il a peut-être trop dit en clair des choses qui ne se peuvent dire en clair; il ne s'est peut-être pas assez souvenu que, dans cet ordre de choses, il faut parler moins pour dire quelque chose que pour ne pas ne rien dire (2) ; il a poussé jusqu'à un mot trop clair — ou pas assez — un vocabulaire défaillant, et nous devons, pour accueillir une pensée irréprochable en son fond, admettre une extension du mot « subsistance » qui déborde notablement sa stricte définition.

La « subsistance mystique » explique les croix, car la grâce du Christ, de qui nous avons reçu la communion, porte en soi un poids vers la croix, étant une grâce de Sauveur : « Parce que cette grâce lui a été donnée pour la fin qui l'a fait descendre dedans la terre, et que l'office qu'il y doit exercer regarde la satisfaction qu'il doit faire comme Chef pour les membres criminels, il faut conclure que l'abondance de grâce donnait à son âme une disposition et une inclination d'obéir au décret qui avait été prononcé au conseil de la très glorieuse Trinité, dans lequel la croix était comprise... » (p. 46). Du

(1) Si l'on voulait formuler plus techniquement cette critique, peut-être pourrait-on dire que Chardon semble avoir méconnu la valeur d'analogie de proportionnalité impropre et métaphorique de l'image paulinienne de corps : l'analogie de proportionnalité métaphorique ne rapprochant pas des formes, des essences, mais seulement des manières d'agir. Cf. M. T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (*Bibl. thomiste*, XV), pp. 42 ss.

(2) Comp. saint Augustin, à propos de l'usage du mot *persona* en théologie trinitaire : « Dictum est Tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur » (*De Trinitate*, lib. V, c. 9, n. 10; *P. L.*, 42, 918).

chap. v au chap. xv, Chardon détaille en tout son raffinement cette inclination à la croix dont est marquée toute la vie de Jésus non seulement jusqu'à la mort, mais jusqu'au-delà de la mort, puisque Jésus vit maintenant en nous, qui sommes ses membres.

Les chap. xvi et xvii marquent ce passage du Christ aux chrétiens, de la croix de l'un aux croix des autres : « Jésus, dedans le ciel à tout jamais et dedans la terre jusqu'à la fin du monde, fait voir que son inclination à la croix n'est point éteinte » (I, ch. xvi, p. 121). « L'inclination que l'âme de Jésus a pour la croix a son exercice dans les âmes saintes qui composent son corps mystique » (I, ch. xvii, p. 126). Nous sommes ici au centre même du livre, puisqu'il s'agit, d'un bout à l'autre, d'expliquer, de magnifier les peines des âmes intérieures, en les rattachant à la grâce chrétienne elle-même. Aussi Chardon résume-t-il toute sa doctrine :

> Après l'établissement du Corps mystique de Jésus et de sa subsistance mystique, après, dis-je, avoir vu les dispositions de sa grâce et les rudes obligations de son ministère; après avoir encore admiré les inclinations violentes et insatiables de son esprit vers la croix, nous aurons beaucoup de jour pour concevoir comment il en ménage la distribution aux âmes qui lui appartiennent, par les liens de la grâce, comme parties et membres mystiques. Nous entendrons pareillement comment est-ce que, tant plus ces âmes ont d'élévation en l'union qu'elles ont à son esprit, elles contractent plus d'obligation à souffrir... (p. 126).

Ici encore, l'éditeur moderne s'est demandé si Chardon n'excédait pas et s'il pouvait se réclamer de saint Thomas. Il a conclu, avec raison pensons-nous, que Chardon accusait peut-être à l'excès les tristesses intérieures de l'âme du Christ, mais que sa doctrine foncière du poids de la grâce chrétienne vers la croix était d'authentique théologie.

Sur ce point, le P. Florand fait très heureusement

appel (pp. XCVIII ss.) à un ensemble de textes fort précis où saint Thomas marque, du Rédempteur à nous et de nous à lui, comme un circuit d'exemplarité. Il s'agit de savoir jusqu'où va l'efficacité de notre baptême en renouvellement et en transfiguration, et, d'une manière plus générale, pourquoi, désormais rachetés, nous sommes encore soumis aux épreuves, à la souffrance et à la mort. Parmi les raisons qu'il en donne, saint Thomas met en avant celle-ci : Parce que le Christ est venu pour sauver des pécheurs, il est entré dans la logique du péché dont les fruits sont la tentation, la souffrance et la mort; maintenant, tout est restauré : entés en lui par le baptême, notre glorification définitive est acquise en droit, car nous sommes ses associés en résurrection comme nous le sommes en crucifiement et en mort ; mais nous devons suivre en cette vie le chemin que le Christ a suivi pour nous, nous conformer à notre Chef, satisfaire, souffrir, et finalement mourir, comme il a satisfait, souffert et finalement donné sa vie.

Si l'on réfléchit à tout ce que saint Thomas entend de réalisme et de donné ontologique sous de telles assertions, à ce que représentent pour lui de semblables finalités, on admettra, croyons-nous, comme conforme aux grandes directions de sa pensée la notion du poids vers la croix imprimé, pour ainsi dire, dans le tissu même de la grâce du Rédempteur.

Saint Thomas fournit aussi une base sérieuse à l'idée que « l'inclination à la croix fit en l'âme de Jésus un effort sur le poids de la gloire » (titre du ch. VI, p. 52). C'est un fait bien connu, en effet, que pour saint Thomas tout ce qui affecte le Christ, soit comme prérogatives, soit comme faiblesses, est mesuré par sa fonction de rédempteur (1) ; dans la *Somme* en particulier, tout le

(1) « Oportuit animam Christi perfectam esse quantum ad habitus scientiarum et virtutum, ut habeat facultatem satisfaciendi ; et quoad corpus ejus subjectum esse infirmitatibus ut ei satisfactionis materia non deesset » (*Sum. theol.*, *III*ª, q. 14, a. 1, 1ᵐ; comp. a. 4

traité du Christ reçoit lumière d'un des premiers articles concernant le motif de l'Incarnation (III[a], q. 1, a. 3). C'est parce qu'il est venu comme sauveur, et sauveur par la croix, que, dans le Christ, les prérogatives glorieuses dues à son humanité au titre de l'union hypostatique furent comme tenues en échec et, pour ainsi dire, mises entre parenthèses au bénéfice des limites et des faiblesses qui convenaient à sa condition de sauveur par la croix (1).

Tout cela est riche en conséquences non seulement pour la christologie, mais pour l'ecclésiologie. Nous espérons y revenir un jour. Et cela fonde, à coup sûr, le meilleur des vues de Chardon. Mais, s'il y a du « meilleur » dans ces vues, c'est qu'il y a du moins excellent. Quand Chardon nous parle de l' « effort fait sur le poids de la gloire par l'inclination à la croix » (ch. VI), lorsqu'il nous dit que « la connaissance actuelle que Jésus a, durant tout le cours de sa vie, des circonstances de sa mort, lui est principe de croix » (ch. IX), c'est de l'excellent; mais lorsqu'il nous dit que « l'inclination à la croix, produite par la grâce en l'âme de Jésus, fait que la connaissance qu'il a de ses grandeurs lui est cause de martyr » (p. 58, ch. VII), ou que « ce poids inclinant à la croix est cause que Jésus préfère la pensée de la mort à celle qu'il est Fils de Dieu » (ch. VIII, p. 66), ou enfin que « la charité, contre sa propriété, au lieu d'être principe de joie, a été source de tristesse à l'âme de Jésus » (ch. XI, p. 85), on peut penser que c'est du moins excellent. On peut même se demander si le démon de la littérature n'est pas pour quelque chose dans ces beaux développements, tout comme il paraît bien occuper tant de place dans la plupart de ces belles prières aux cadences pleines et rythmées dont l'héritage religieux du

et q. 46, a. 4, 2[m]). Les questions 7 ou 9 à 15 de la III[a] Pars sont entièrement dominées par ce principe.

(1) Cf. III[a], q. 14, a. 1, 2[m]; a. 2 c. et q. 15, a. 5, 3[m], et Ch.-V. Héris, *Le mystère du Christ*, éd. Revue des Jeunes, passim.

XVII[e] siècle est si prodigue. Plus précisément, nous nous demandons si Chardon n'a pas cédé quelque peu à la tentation de « psychologiser » notre Christ, c'est-à-dire de trop chercher à se représenter ses sentiments, son « intérieur », comme dit l'École française : alors que la « psychologie » de Jésus-Christ, pour être vraiment humaine, ne laisse pas d'être théandrique, et que la moindre de ses actions, le moindre de ses mouvements est un mystère. Les Évangiles sont plus sobres. Ils disent ce que Jésus a fait; ils ne se hasardent guère à dire ses sentiments. Et que pouvons-nous savoir des peines, de la souffrance et de la joie d'une âme qui baignait dans la perfection de la lumière et de l'amour, alors que nous ne savons pas ce qu'elles sont chez le plus proche de nos frères, et que nous ne pouvons même pas démêler en nous leur insaisissable mélange ?

*
* *

Ceci introduit naturellement les quelques remarques sur l'attitude de Chardon comme théologien, qu'il nous reste à proposer.

Qu'il veuille être théologien, cela n'est pas douteux (1); qu'il soit effectivement un bon théologien, cela ne paraît pas discutable. Mais il est aussi manifeste qu'il a sa manière d'être théologien, et c'est elle que nous voudrions apprécier.

Avant le texte lui-même, qui parle d'ailleurs assez clair, rien de plus instructif à ce sujet que les approbations reproduites en tête : approbation des Docteurs (De Launoy et Loisel) : « Son auteur y fait un beau mariage de la théologie de l'École et des Pères avec celle de l'Esprit et du cœur... » — Approbation de l'Ordre (F. Phi-

(1) « Je suis théologien en cette matière... » (Avert., p. 7). Noter cependant qu'il revendique ici d'être théologien parce qu'il ne veut pas être philosophe, c'est-à-dire procéder selon la raison.

lippe Bordereau) : « Une grande facilité à marier heureusement la théologie mystique avec la scolastique, l'affective avec la spéculative, établissant les maximes de l'une sur les conclusions de l'autre. »

Ainsi, les contemporains, se référant à des divisions dont il serait intéressant d'expliquer le sens exact et de déceler l'origine, caractérisent l'œuvre de Chardon par une alliance de deux « théologies », celle de l'étude et celle de l'oraison, celle des écoles et celle de la direction spirituelle : par quoi l'on entendait alors, et plusieurs entendraient encore aujourd'hui sans déplaisir, celle de saint Thomas et celle de Tauler ou même de sainte Catherine de Sienne. Mais Chardon prétendait bien ne pas aboutir à un mélange hybride. Autour de lui, on lui reprochait, on reprochait à son groupe d'ajouter à saint Thomas et à la pure intellectualité théologique un apport d'ordre affectif relevant de la « mystique » et des mystiques, non de la théologie et de saint Thomas lui-même (1). Il se défend dans l'Avertissement — de ton si personnel et pathétique pour l'ouvrage de théologie qu'il va revendiquer d'avoir écrit :

> Je ne sais qu'une théologie; la circonstance de la rendre affective ne détruit pas sa nature : elle la perfectionne. La connaissance de Dieu sans la charité n'a pas de vie; l'amour est son centre. Sans la dilection, elle est hors de son ordre. Par ce moyen, je ne sépare pas la théologie scolastique d'avec la mystique; elles seront les deux hommes de l'emblème (p. 9).

Mais, une page avant, dans le même Avertissement, il précisait ainsi l'intention et le statut de cette unique théologie :

> Je cherche dans mes entretiens la connaissance de Dieu et des choses de son ordre. C'est pour les aimer, et pour

(1) Cf. l'Introd. du P. Florand, p. LXXIV, et Féret, *loc. cit.*

m'efforcer, en les aimant, de m'unir et de me transformer en elles. Les raisonnements que j'emploie, les questions que je traite, les difficultés où je donne de la lumière, les vérités que j'établis et les autorités qui les font voir infaillibles ne sont que pour exciter les désirs, perfectionner l'oraison, embraser le cœur, mortifier les sens et l'esprit, et pour provoquer aux sacrées pratiques des actes de religion et de toutes les vertus (p. 8).

Ainsi, Chardon ne cherche pas purement à connaître. Il cherche à connaître Dieu et les choses de son ordre pour les aimer et les faire aimer. Et, certes, tout théologien en est là de quelque manière : il travaille pour mieux aimer Dieu et pense bien que sa théologie le servira en ce propos. Mais Chardon semble aller plus loin. La finalité d'amour et d'union n'est pas seulement, dans son cas, excitatrice de l'activité du théologien : elle semble bien spécificatrice de son travail; pas seulement un appoint de motion, une circonstance dans l'ordre de l'exercice, mais un élément spécificateur modifiant et qualifiant intérieurement le travail. Il ne s'agit pas d'analyser seulement et d'expliquer autant qu'il est possible le mystère du Christ, du Corps mystique, de la grâce, des missions divines ; il s'agit d'émouvoir des âmes, de les éclairer pour les porter à aimer, de les expliquer à elles-mêmes dans le Christ, pour les consoler.

Aussi, l'usage des principes de la théologie est-il ici subordonné. Ni les textes tels qu'ils sont, ni même les mystères tels qu'ils sont ne commandent ici sans plus le développement; ils sont au service d'une contemplation dont le véritable et premier principe est un état intérieur, une expérience, un sentiment très vif du mystère de la vie chrétienne comme vie sur la croix. Sous l'emprise d'un tel état intérieur, le théologien fort informé qu'est Chardon cherche une explication théologique prise de la nature des choses; il contemple les mystères, lit les textes, recourt à saint Thomas pour éclairer, fon-

der, justifier l'expérience vécue des âmes (1). En ce sens, la matière de « théologie mystique » qu'il élabore est « réglée par les maximes de la théologie scolastique » (III[e] entretien, ch. XXI, p. 495); mais c'est une régulation qu'en un sens la « théologie mystique » se donne à elle-même : car elle a d'abord influé sur le traitement des sources, sur le choix et l'ordre des « maximes ». Les principes théologiques assumés ne sont pas pris, en effet, en toute rigueur selon leur ordre, leur contenu et leur équilibre *tels quels*, mais par le biais et dans leurs éléments qui intéressent le propos du spirituel. — Valeur théologique, sans aucun doute. Point de vue du pur et simple théologien ? Non, mais de pasteur des âmes mettant à leur service et au service de sa fonction pastorale des ressources, d'ailleurs magnifiques, d'authentique théologie.

L'Introduction du P. Florand, ici encore, éclaire le texte. Elle nous apprend, en effet, dans quelles conditions Chardon travaillait : le cadre d'un couvent de noviciat fervent appartenant à la réforme du P. Michaëlis, où il avait été novice, puis « substitué du maître des novices », et où il était revenu, exerçant désormais, apparemment sans charge particulière, le ministère de la direction des âmes. Nous connaissons ainsi l'un des « lieux théologiques » déterminants de son œuvre : le lieu théologique « ferveur » et « direction spirituelle » (2). Aussi ne sommes-nous pas trop étonnés de voir le thème spirituel organiser la matière théologique très riche qu'il

(1) Le P. Florand l'a bien noté : « L'abbé Henri Bremond a fort bien vu l'origine psychologique de l'œuvre, et, très justement, l'a située dans un souci d'expliquer les souffrances des « âmes saintes », c'est-à-dire des âmes en marche vers la sainteté » (p. LXV).

(2) Le P. Florand note plusieurs fois (pp. LXVI, c) la liaison, qui paraît historiquement certaine, entre le développement de la direction spirituelle et le thème des nuits ou des croix, au moins dans son existence littéraire (donc saisissable). Cette conjonction, que nous avons cru observer de notre côté, mériterait une étude historique et théologique.

s'assimile, et Chardon faire finalement de son ouvrage « comme une petite Somme de théologie mystique » (p. LXV).

Cela diminue-t-il la valeur d'un livre que l'éditeur qualifie justement de « chef-d'œuvre » ? Nullement ; cela la précise et la définit. La seule erreur serait justement de la prendre, purement et simplement, comme une « Somme de théologie mystique », c'est-à-dire un exposé où *toutes* les vérités spirituelles seraient assumées et ordonnées selon leur valeur propre. Alors que, simplement, un grand nombre d'entre elles le sont, et non pas tout à fait selon leur valeur propre, mais en fonction d'une valeur centrale, d'un thème qui organise tout cela, celui du poids vers la croix imprimé dans la susbtance chrétienne et divine de la grâce. Rien de plus légitime dans son ordre. On souhaite à l'Église beaucoup de théologiens et d'œuvres de ce style : à condition que soit vivante, pour assurer la rectitude parfaite et l'équilibre total de tels travaux, une théologie pure et simple, une *étude* de Dieu et des choses de son ordre menée pour elle-même, selon les lignes, la poussée spécifique et le volume propre de ses objets tels qu'ils sont en eux-mêmes. Car l'expérience vérifie sans cesse la parole d'un de nos vieux maîtres : « Chez nous, l'intellectuel garde le spirituel. »

M.-J. CONGAR, O. P.

Les mélanges Garrigou-Lagrange

L'important recueil d'articles qui composent le numéro de janvier de l'*Angelicum* a été publié en l'honneur du R. P. Garrigou-Lagrange à l'occasion de son soixantième anniversaire, qui se trouve être le vingt-cinquième de son enseignement romain.

La Vie Spirituelle se doit, à bien des titres, de signaler ce volume. Plusieurs des articles, écrits par des collègues, amis ou disciples du Père, y sont d'une excellente qualité. Surtout, ils ont été écrits en l'honneur d'un maître en qui la revue se doit de reconnaître un véritable fondateur. Dans la bibliographie qui inaugure le volume et qui a été composée par les frères étudiants du Saulchoir, le sigle le plus fréquemment employé pour indiquer l'origine des articles est celui de *La Vie Spirituelle*. Témoignage matériel, sans doute, mais très éloquent, du labeur considérable que le Père consacra à la revue. Quand, au lendemain de la guerre, des théologiens furent pressentis pour le cas où une revue de spiritualité serait fondée, le R. P. Garrigou-Lagrange fut un des premiers à lui assurer l'appui de sa science et de son autorité. Il n'est pas téméraire de penser que *La Vie Spirituelle* n'a pas été sans contribuer à orienter l'œuvre personnelle de l'éminent professeur de l'Angelico. Cette œuvre, qui s'était alors cantonnée dans les recherches de la métaphysique et de la théologie dogmatique, manifesta alors une constante préoccupation de la théologie spirituelle. En tout cas, c'est de cette collaboration que sont sortis, entre autres, *Perfection chrétienne et Contemplation* et *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*. Ces livres, et l'action spirituelle qu'ils ont eue, placent le R. P. Garrigou-Lagrange en tête des auteurs du renouveau mystique de l'après-guerre. Ces livres, ces articles à la périodicité si régulière ont des lecteurs bien ailleurs

que dans les monastères. Plusieurs de ceux à qui la vie ne laisse guère les loisirs de l'étude et de la contemplation vont cependant à eux comme à des œuvres substantielles, et sans lesquelles leur vie spirituelle aurait manqué de cette fermeté, de cet équilibre et surtout de cette lumière qu'ils y ont cherchés et trouvés. Nous nous associons donc de tout cœur à l'hommage de l'*Angelicum*.

*
* *

Un article du Dr Grabmann ouvre le recueil, *De theologia ut scientia argumentativa secundum S. Albertum Magnum et S. Thomam Aquinatem*, qui a l'avantage de situer l'œuvre du R. P. Garrigou-Lagrange dans la perspective historique qui est la sienne, et, comme au sommet d'une longue tradition qu'elle continue : celle des deux docteurs médiévaux, de Cajetan, de Scheeben et du P. Gardeil. Le R. P. Simonin étudie l'histoire des deux mots « Implicite et Explicite » dans le développement du dogme. Les deux sections les plus fournies et les plus intéressantes sont celles de la philosophie et de la mystique. M. J. Maritain propose, dans la première, des *Réflexions sur la nécessité et la contingence*, Mgr Masnovo y présente une exégèse de *Q. 1 de Veritate, a. 9* (*Utrum veritas sit in sensu?*). Deux études vraiment neuves, et qui donnent au recueil un intérêt qui est celui de la plus moderne actualité, sont celles du R. P. Lachance, O. P., et de Dom Reiser. Le premier rapproche *L'État païen d'Aristote* et les totalitarismes modernes; le second cherche à établir les bases modernes et thomistes d'une *Philosophie de la Culture*. On nous excusera de nous en être tenus à cette simple énumération; telle quelle, elle peut déjà donner une idée de la richesse du volume, mais les matières étudiées dans ces articles ne relèvent pas de *La Vie Spirituelle*.

*
* *

Il en va différemment de la section consacrée à la mystique. Nous nous arrêterons longuement, tant à cause de la valeur qui lui est propre que de l'importance des problèmes qu'il engage, à l'article du R. P. Thomas Philippe, O. P., sur les rapports qui lient *Spéculation*

métaphysique et Contemplation chrétienne. La problématique sous-jacente est celle qui constituait la part plus importante, et sans doute la meilleure, des *Degrés du Savoir;* mais, alors que l'effort de ce dernier livre visait surtout à caractériser les objets noétiques, et après avoir insisté sur leur foncière irréductibilité, à indiquer la possibilité d'une continuité analogique et d'une certaine homogénéité entre eux, le présent article viserait plutôt, semble-t-il, à présenter l'histoire et comme *l'idéal concret* du métaphysicien et du contemplatif chrétien. La phénoménologie n'y est jamais nommée (et l'on remarquera au passage les critiques sévères qu'elle encourt) (1), et, cependant, c'est bien à elle et à certaines de ses démarches caractéristiques qu'on pense fréquemment au cours de cette étude.

Le philosophe peut se faire une idée de la contemplation, il peut la pressentir, mais, s'il est réaliste, il doit se rendre compte qu'elle est pour lui un mirage, et, s'il y succombe, la fin de son véritable effort philosophique, l'annonce d'une stérilisation à bref délai de sa fécondité intellectuelle. Seulement, ce rêve, il est tellement *naturel,* il est tellement inscrit dans la *nature* profonde de l'intelligence qu'il faudrait n'être pas métaphysicien pour ne pas l'avoir fait. Tel fut, on le sait, l'idéal de Platon et des néo-platoniciens, que l'auteur rapporte ainsi :

> Regard pénétrant, immobile, unique, plein, la contemplation est aussi accompagnée de joie. Elle est même le seul acte de l'intelligence qui, par nature, implique une note affective. Avec elle, on semble dominer la distinction entre l'esprit et le cœur. « *Sapientia est scientia sapida* », dit saint Augustin. La sagesse est toujours suave. Elle n'a plus la sécheresse et la froideur de la science. Elle est pleine d'onction. L'intelligence a enfin trouvé l'objet qui lui convient, qui lui ressemble; et cette similitude, cette parenté la remplissent de joie.

(1) En particulier dans la mesure où beaucoup de nos contemporains s'en autorisent pour prôner, à l'intérieur d'une *Philosophie de l'Esprit,* certaine mystique naturelle de l'intelligence où l'auteur voit à juste titre une égale corruption de la vie de l'intelligence et de la mystique chrétienne. C'est oublier l'écart qui sépare une contemplation impersonnelle, inspirée par l'*Amor intellectualis Dei,* et la contemplation d'une personne par une personne. Cf. pp. 233 sq.

Aristote renversa ce bel échafaudage. Notre intelligence est rationnelle et abstractive. *On n'atteint pas d'objet en métaphysique.* Le décalage est donc grand entre le désir du philosophe (qui conserve une exigence platonicienne) et les nécessités de sa technique. Cette antinomie a inspiré à l'auteur quelques pages vraiment admirables, où passe l'accent du *Phèdre* et du *Banquet.*

> Telle est la situation tragique du métaphysicien : dégoûté des choses de la terre et demeurant nécessairement isolé de Dieu, incapable de trouver le bonheur dans l'action et la vie familiale, et impuissant à vouloir efficacement la contemplation, il doit, s'il veut rester pleinement fidèle à son objet, se contenter de la pure spéculation : spéculation lumineuse, mais froide spéculation qui le sépare toujours plus du monde et des hommes, tandis qu'elle lui montre, avec une certitude toujours accrue, que le mystère de Dieu est impénétrable; spéculation qui l'arrache à sa famille et à sa patrie, tandis qu'elle lui fait sentir douloureusement combien il est loin de Dieu; spéculation qui lui interdit de prendre ses délices avec ses semblables et lui ferme pour ainsi dire la porte des cieux. Une fidélité absolue, farouche aux principes est le seul refuge qui lui reste pour échapper au désespoir et à la désillusion. Mais on sent combien cette situation est difficile, on peut presque dire anti-humaine : trop simple pour un être si complexe, trop pauvre et trop solitaire pour un être si avide d'amour et de société.

Il semble — et pareille difficulté servira de pivot à l'article — que pareille antinomie, surgissant à nouveau au plan de l'activité d'une âme surnaturalisée, empêche de parler d'une véritable contemplation chrétienne. La foi est avant tout adhésion. Le mystère divin nous est voilé sous le secret. Ce qui prétend nous le livrer — les *objecta fidei* — est cela même qui nous le cache. Bien plus, dans la mesure où la contemplation augmente, la foi grandit, et, avec elle, une obscurité qui lui est essentielle. Et, cependant, si « la foi est adhésion, la contemplation, elle, est regard », ce regard qui exige la lumière. La lumière est donnée au contemplatif chrétien, mais cette lumière n'est plus la récompense d'une dialectique courageuse et totale; elle lui est donnée, non pas dans

la lumière d'une saisie intellectuelle, mais dans le rayonnement voilé, mystérieux, quoique indubitable, d'une présence.

Pour les contemplatifs, la charité est avant tout une amitié qui les pousse à rechercher sans cesse la présence de l'Ami, à demeurer recueillis et silencieux en sa compagnie au milieu des occupations les plus variées. Les actifs, s'ils sont vertueux, mettent Dieu à la première place de leur vie et lui subordonnent tout comme à une fin ultime; mais ils vont à Lui par le moyen du prochain et de toutes les fins intermédiaires... Les contemplatifs ne considèrent ces fins intermédiaires que comme de purs moyens : Dieu occupe toute la place, il est l'unique nécessaire, l'unique Ami... L'amour que Dieu porte à ces âmes est si véhément, son désir de se donner est tellement ardent que, sans attendre le ciel, il veut, dès cette terre, les traiter en amis, les introduire en son intimité. Ils doivent vivre continuellement en sa présence. Ils ne sont pas cependant encore dans la béatitude. Amis de l'Époux, ils ont reçu le secret de son cœur, ils le suivent partout où il va, ils ne le quittent pas, mais ils ne le voient pas... Plus Dieu se communique à nous de façon surnaturelle, plus sa divine présence est enveloppante, envahissante, plus il se dérobe à notre regard. Plus il est immanent à notre amour, plus il est transcendant à notre connaissance...

Comment cela est-il possible ? par les dons :

Chez ceux qui sont l'objet d'un amour de prédilection de Jésus,... les interventions du Saint-Esprit deviennent habituelles et normales... Aussi se plaît-Il à s'attarder en eux, à s'occuper des moindres détails de leur existence. L'insignifiance de la chose est même parfois l'occasion d'une effusion plus magnifique. En ces âmes, comme en celle du Christ, l'Esprit demeure; on ne peut plus dire qu'Il intervient, tant son action est permanente. Il ne leur accorde plus seulement les bienfaits de sa grâce, mais le don de sa présence...

Sur le concept intégral de maternité divine

Une longue étude parue dans la *Revue Thomiste* de janvier et de mars, sous la signature du R. P. Nicolas, O. P., s'efforce de dégager « le concept intégral de la maternité divine ». On lira notamment quelques pages qui esquissent la psychologie de la maternité divine, recherchant « quel lien interne relie avec la maternité divine les éléments psychologiques qui y sont engagés ».

L'ordre de l'union du Fils de Dieu à la Vierge commence par l'âme; l'union « maternelle », qui est le propre de Marie parmi les créatures, commence déjà dans son consentement et ne s'achève qu'à une conception dont saint Bernard nous a dit que la Vierge eut dans son âme l'intime et incommunicable expérience.

Car Dieu a introduit la Vierge en la première grâce et l'y conserve et avance sans qu'elle sache où l'attire et la prépare cette grâce; mais elle entre d'une autre manière dans l'état heureux et divin de puissance maternelle au regard de Jésus; car elle y entre en plénitude de lumière, que cet ange lui apporte du ciel et que Dieu répand dans son esprit, afin qu'elle conçoive la splendeur du Père en la splendeur de lumière. Elle sait, elle sent, elle voit où Dieu l'attire, l'appelle et l'élève; et elle entre en ce divin état pleine de grâce et de lumière et de désir de servir Dieu dans ce haut ministère et d'être la mère de celui qui a Dieu lui-même pour Père (Bérulle).

Tel est donc le sens fondamental et la raison d'être du consentement demandé à Marie; l'Esprit-Saint veut la rendre mère dans le sens le plus intégral et le plus humain du mot, c'est-à-dire par toute sa personne. Mais l'acte spi-

rituel qui fait de cette maternité une maternité humaine doit en faire aussi une maternité divine. Son âme ne peut prendre, à ce qui fait sa chair, la part qui lui est due que par un acte dont l'objet soit Dieu. Le Fils qu'il faut librement accepter ici, c'est la Personne substantiellement surnaturelle du Verbe Incarné. Ce mouvement d'âme exprimé par le *Fiat* de Marie fait donc partie de sa maternité comme l'accompagnement spirituel d'une génération humaine qui se termine à Dieu, et n'a plus d'autre lumière connaturelle que la lumière de grâce.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).